TRIVIA

Estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade

VOL. 1

UNIVASSOURAS

UFMS
UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO DO SUL

TRIVIA

Estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade

Vol. 1

TRIVIA

Estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade

Vol. 1

Organização
Carlos Eduardo da Costa Campos
Arlete José Mota

Espaço Interdisplinar de Estudos da Antiguidade – ATRIVM/UFMS
Museu de Arqueologia

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Assessor de Relações Institucionais da Presidência da FUSVE
Doutorado em História, em parceria com a UNISINOS
Grupo de Pesquisa Integrada em História, Patrimônio Cultural e Educação – GHiPE
Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas – NEABI

Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas

© Universidade de Vassouras Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial.

Os textos publicados nesta obra são de responsabilidade de seus autores. As informações neles contidas, bem como as opiniões emitidas, não representam pontos de vista da Universidade de Vassouras e das demais instituições envolvidas.

Todos os textos desta obra foram avaliados por pareceristas *Ad hoc* no formato dupla-cega.

Presidente da Fundação Educacional Severino Sombra
Adm. Gustavo Oliveira do Amaral

Reitor da Universidade de Vassouras
Prof. D.Sc. Marco Antonio Soares de Souza

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Prof. D.Sc. Carlos Eduardo Cardoso

Assessor de Relações Institucionais da Presidência da FUSVE
Prof. M.Sc. Hamilton Moss de Souza

Pró-Reitora Administrativa e de Ciências Humanas
Prof.ª M.Sc. Alyne França Rivelo

Editora-Chefe das Revistas Online da Universidade de Vassouras
Prof.ª M.Sc. Lígia Marcondes Rodrigues dos Santos

Coordenador Local de Doutorado em História
Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção

Organização
Prof. D.Sc. Carlos Eduardo da Costa Campos
Profª. D.Sc. Arlete José Mota

Conselho Executivo
Prof.ª D.Sc. Aline Vanessa Locastre (UEMS)
Prof. D. Sc. André da Silva Bueno (UERJ)
Profª. D.Sc. Airan dos Santos Borges (UFRN)
Prof. D. Sc. Carlos Eduardo da Costa Campos (UFMS)
Prof. D.Sc. César Fornis (Universidade de Sevilha)
Prof.ª D.Sc. Cristina de Souza Agostini (UFMS)
Prof.ª D. Sc. Dolores Puga Alves de Sousa (UFMS)
Prof. D. Sc. José Maria Gomes de Souza Neto (UPE)
Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção (UniVassouras)
Prof. D.Sc. Rainer Guggenberger (UFRJ)
Prof. D. Sc. Renan Marques Birro (UPE)
Prof. D. Sc. Wendell dos Reis Veloso (UERJ)

Conselho Consultivo
Prof. D.Sc. Adiel Queiroz Ricci (UniVassouras)
Prof. D. Sc. Anderson de Araujo Martins Esteves (UFRJ)
Prof. M. Sc. Angelo Ferreira Monteiro (UniVassouras)
Prof.ª D.Sc. Fabiana Pereira do Amaral (UFRJ)
Prof. D.Sc. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)
Prof.ª M. Sc. Laura Roseli Pael Duarte (UFMS)
Prof. D. Sc. Leandro Hecko (UFMS)
Prof.ª D.Sc. Lia Raquel Toledo Brambilla Gasques (UFMS)
Profª M. Sc. Luana Moura Pinto (UFMS)
Prof.ª M.Sc. Marcia Sena Barbosa Monsores Ribeiro (UniVassouras)
Prof. D. Sc. Marcus Vinícius Kelli (IFJF)
Prof.ª D. Sc. Maria Cristina Bohn Martins (UNISINOS)
Prof.ª M.Sc. Maria Fernanda C. de Castro Moraes Ricci (UniVassouras)
Prof.ª M.Sc. Marinéa da Silva Figueira Rodrigues (UniVassouras)
Prof.ª M.Sc. Mônica Cristina Soares Barretto (UniVassouras)
Prof. D. Sc. Paulo César dos Reis (ICTIM)
Prof. D. Sc. Pedro Paulo Funari (UNICAMP)
Profª. D. Sc. Roberta Alexandrina da Silva (UFPA)

Diagramação e Editoração eletrônicas:
Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção
Aux. Acadêmico Luis Felipe Soares Gomes'

Coletânea TRIVIA:
Coletânea que integra a série de publicações do ATRIVM/UFMS e, nessa edição foi realizada em parceria com a FUSVE, através da Univassouras e a PRPPG.

Arte da capa:
Mariana Moss

Imagem da Capa gentilmente cedida por:
Miguel Angelo Oliveira de Almeida (UFMS)

Editora da Universidade de Vassouras
Av. Expedicionário Oswaldo de Almeida Ramos, 280, Bloco 3, 2º andar
- Centro, Vassouras-RJ, CEP: 27700-000 Tel.: (24) 2471-8367
E-mail: editorauss@universidadedevassouras.edu.br

T7398 TRIVIA: estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade / Organizado por Carlos Eduardo da Costa Campos; Arlete José Mota – Vassouras : Universidade de Vassouras, 2023.
v.1

Recurso eletrônico
Formato: E-book
Modo de acesso: http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/PT/issue/view/262
ISBN: 978-65-87918-52-5

1. Antiguidades. 2. Magia. 3. Literatura clássica. I. Campos, Carlos Eduardo da Costa. II. Mota, Arlete José. III. Universidade de Vassouras. IV. Título.

Sistema Gerador de Ficha Catalográfica On-line – Universidade de Vassouras

Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial. O texto é de responsabilidade de seus autores. As informações nele contidas, bem como as opiniões emitidas, não representam pontos de vista da Universidade de Vassouras.

Apoio Cultural:

SUMÁRIO

Prefácio 13

Apresentação 15

A magia como objeto de estudo da antropologia: de Frazer à Lévi-Strauss 17
Asher Brum; Oclécio Alves Cabral Filho

Hécate: las marcas del poder femenino 25
María Cecilia Colombani

Hécate até o Período Clássico Grego: A magia como apenas mais uma de suas funções 35
Leandro Mendonça Barbosa

O vocábulo *Carmen*: do canto ao encanto na poesia de Horácio e Virgílio 47
Arlete José Mota

Repressão à magia em Roma: relatos de julgamentos e violência relacionados ao *Veneficium* na literatura latina 57
Gabriel Paredes Teixeira

Prolongar a vida, enganar a morte: a arte da alquimia na China antiga 73
André Bueno

Teoria da agência: perspectiva sobre os *Katádesmoi* em Atenas (Séc. V e IV) 85
Yasmin da Silva Pacheco

As *tabellae defixionum*: uma introdução sobre tipologia, etimologia, composição, estrutura, discurso e lugares de depósitos 97
Carlos Eduardo da Costa Campos

Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos *kolossoi* mágicos nas antigas sociedades mediterrânicas 113
Semíramis Corsi Silva

Pensar o conceito de *magia* e suas práticas na Antiguidade: a *heka* nos papiros mágicos greco-egípcios como um estudo de caso 131
Ana Paula Scarpa

Notas Biográficas 151

PREFÁCIO:
A MAGIA E A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

A magia integra o vocabulário e o imaginário ocidental de muitas maneiras e de inúmeras formas. Quando criança, recordo-me de animações como Popeye, Looney Tunes, He-Man, a Pantera Cor de Rosa, entre outras, onde as práticas mágicas se faziam presentes de modo recorrente. Dos exemplos citados, He-Man chama a atenção pela presença de muitas personagens capazes de fazer magia, sendo esta arte praticada por homens e mulheres.

De todo modo, mesmo neste desenho, havia uma polarização das práticas mágicas, na qual os "heróis" que se utilizavam das artes mágicas estavam restritos a espaços específicos – como o castelo de Grayskull, no caso da Feiticeira – ou manifestavam traços sombrios e/ou selvagens – como Orko (Gorpo) e Granamyr. No caso dos "vilões", Maligna já poderia ser estereotipada pelo próprio nome, enquanto que o Esqueleto servia como um instrumento de legitimação das qualidades masculinas de He-man; nesse caso, o que esperar de um guerreiro que se utiliza da magia ao invés da força? Assim, havendo uma contrapartida torpe, vil e efeminada, como o Esqueleto, todas as qualidades do herói seriam exaltadas, a sua força, a sua aparência, a sua voz grave. Portanto, no exemplo citado, a magia "branca" e controlada estaria a favor do "bem" e do Estado, enquanto que a magia "negra" era sinônimo de "maldade" e descontrole.

É curioso verificar que a magia, enquanto prática, conhecimento e cultura, permeia o nosso cotidiano – como no exemplo acima – , mas, na sua maioria, tende a ser rechaçada como algo digno de desconfiança. Em uma país como o Brasil, o discurso e a representação para tudo aquilo que não está devidamente disciplinarizado pela religiosidade oficial, são perniciosos, levando a crimes de intolerância, preconceito, racismo e discriminação que, na pior das hipóteses, acarretam em morte. Considerando o discurso como um espaço onde se desenvolvem relações interpessoais (BOURDIEU, 2009, p. 94), estas devem ser tratadas em função do contexto histórico, para entendermos as intencionalidades de seus locutores (MAINGUENEAU, 2006, p. 43-45). Logo, falar da magia pressupõe um interesse que, da Antiguidade aos dias de hoje, edificam representações acerca das práticas mágicas e dos seus adeptos.

Como toda representação edificada por um discurso não é imparcial, ainda é comum escutarmos em nosso cotidiano referências à magia como "macumba", "mandinga", "bruxaria" e "mágica". Assim, existe a intenção de deslegitimar o discurso e as práticas da magia e da feitiçaria como coisas "obscuras", as quais precisam ser combatidas em nome de uma determinada ordem sagrada (judaico, cristã, ocidental). Entretanto, na gênese da palavra grega magia (*ἡ μαγία*, cuja forma tardia se tornou *μαγεία*, nominativo, singular, feminino), o seu radical mantém relações diretas com o ato de cozinhar, com o conhecimento necessário para se preparar bem os alimentos (*τό* μάγγανον, nominativo, singular, neutro). Dessa maneira, a magia pressupunha o conhecimento profundo do meio natural, em sua relação direta com o sagrado, e que superava os espaços urbanos. Em certa medida, o processo de urbanização fez com que muitos conhecimentos tradicionais atrelados à natureza fossem esquecidos, embora ainda causassem medo, admiração e/ou torpor em pessoas que sabiam de sua existência.

Somado a isso, a magia e a feitiçaria requerem que o seu praticante iniciado tenha conhecimentos do universo sagrado que, por vezes, supera a percepção e a relação que os sistemas de crenças oficiais do Estado detêm com os deuses. Esse motivo já é o suficiente para que as práticas mágicas sejam temidas e, por isso, combatidas. Não estou querendo afirmar que o combate às práticas mágicas deva ser feito. Ao contrário, em um país como o Brasil, é fundamental que tenhamos espaços e produções acadêmicas para discutirmos a importância e o papel das práticas da magia e dos sistemas de crenças a elas atrelados, os quais serviram para a formação identitária dos grupos humanos, no decorrer do tempo.

Sendo assim, a presente obra manifesta um compromisso universitário, sim, mas, também social, visto que os seus leitores terão a oportunidade de caminhar sobre temáticas associadas à magia, desenvolvidas por especialistas, e que nos permite romper com a polarização que permeia o imaginário social de uma parcela dos brasileiros. Esperamos que esse trabalho suscite o interesse de novos/as pesquisadores/as acerca do tema da magia e que os interessados contribuam para combatermos os preconceitos e as representações deturpadas que ainda são comuns em nosso meio social, quando se trata das práticas mágicas.

Vassouras, 7 de fevereiro de 2023.

Luis Filipe Bantim de Assumpção
Coordenador local do Doutorado-PCI em História, na Universidade de Vassouras
Professor Adjunto I dos cursos de Pedagogia e Direito, na Universidade de Vassouras
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, da Universidade de Vassouras
Coordenador do Grupo de Pesquisa Integrada em História, Patrimônio Cultural e Educação – GHiPE

Referências bibliográficas

BOURDIEU, P. *O Senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
MAINGUENEAU, D. *Termos-chave da Análise do Discurso*. Trad.: M. V. Barbosa; M. E. A. T. Lima. 2ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

APRESENTAÇÃO

O estudo sobre as práticas culturais na Antiguidade figura como um poderoso instrumento de reflexão para os professores e discentes contemporâneos, por possibilitar o alargamento de visões acerca da trajetória humana. Dessa forma, interessa-nos problematizar, cientificamente, a prática da magia. Afinal, magia é uma palavra polissêmica e apresenta uma variedade de ideias e de práticas, muitas vezes, relacionadas com a esfera religiosa ou científica de uma sociedade. Consequentemente, esse vocábulo foi lido e interpretado de diversas formas e maneiras, de acordo com cada contexto social. A coletânea conta com importantes debates sobre o campo da magia no Mundo Antigo e com a participação de especialistas no assunto. Os textos proporcionam múltiplas visões sobre as experiências religiosas existentes e introduzem os leitores em um aprofundamento temático.

Dessa maneira, a coletânea, intitulada **TRIVIA – estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade (Vol. 1)**, demonstra a importância da cooperatividade entre pessoas e instituições. Nesse sentido, os diálogos entre as instituições participantes reafirmam o nosso compromisso com o conhecimento científico. Ressaltamos que os textos contidos nessa coletânea são compreendidos como o resultado de um dedicado processo educativo e cultural para a popularização científica. Desta feita, compreendemos que o ensino e a pesquisa desse vasto Mundo Antigo contribuem, de modo ímpar, para a construção de uma consciência histórica plural e diversificada.

Abrindo a coletânea temos o texto de Asher Brum e Oclécio Alves Cabral Filho, intitulado **A magia como objeto de estudo da Antropologia: de Frazer à Lévi-Straus**s. Os autores fornecem uma importante contribuição teórica para os interessados nos estudos antropológicos, que possuem a magia como objeto de reflexão. O segundo texto, que foi nomeado de **Hécate. Las marcas del poder feminino**, é uma importante contribuição da filósofa María Cecilia Colombani sobre as divindades gregas relacionadas com a magia. Seguindo os estudos sobre a deusa Hécate, temos a contribuição de Leandro Mendonça. No capítulo **Hécate até o Período Clássico Grego: a magia como apenas mais de suas funções** vemos uma intenção de perceber como se deram as representações dessa deusa, a depender do/a escritor/a e da conjuntura, trabalhando a documentação em seu contexto histórico.

No campo dos estudos literários e os discursos sobre a magia, temos o trabalho **O vocábulo *carmen*: do canto ao encanto na poesia de Horácio e Virgílio** da latinista Arlete José Mota. O capítulo convida o leitor a navegar pela etimologia do termo e assim atentar-se aos vocabulários mágicos. Ao prosseguirmos em nossa estrutura editorial, temos os estudos de Gabriel Paredes Teixeira, que foi denominado **Repressão à magia em Roma: relatos de julgamentos e violência relacionados ao *ueneficium* na literatura latina**. O pesquisador oferece uma análise apurada sobre as restrições à magia e as terminologias latinas. Nesse vasto campo literário sobre as práticas mágicas, contamos com as reflexões de André Bueno em **Prolongar a vida, enganar a morte: a arte da alquimia na China Antiga**. O autor buscou demostrar as crenças, quem eram os praticantes e as teorias fundamentais. Assim, examinou três sistemas básicos: a alquimia protoquímica, a calistenia e os ritos sexuais, e como essas artes estavam ligadas as crenças mágicas da sociedade chinesa.

No campo da cultura material para os estudos das práticas da magia, iniciamos um percurso instigante por quatro pesquisadores. O texto **Teoria da Agência: perspectiva sobre os *Katádesmoi* em Atenas (séc. V e IV)** foi elaborado pela historiadora Yasmin da Silva Pacheco. Em seus escritos, vemos uma inquietante reflexão sobre a agência humana em sua tentativa de controlar a esfera do sobrenatural. Seguimos em nossa viagem para o texto de Carlos Eduardo da Costa Campos, que foi nomeado como **As *tabellae defixionum*: uma introdução sobre tipologia, etimologia, composição, estrutura, discurso e lugares de depósitos**. O capítulo dá prosseguimento aos debates iniciados por Yasmin Pacheco, porém tendo o contexto latino como palco e visando introduzir o leitor nos conceitos básicos para o estudo das *defixiones*. Outra contribuição vital para pensarmos a magia através da cultura material foi realizada por Semíramis Corsi Silva, em seu capítulo **Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos *kolossoi* mágicos nas Antigas Sociedades Mediterrânicas**. A especialista realiza uma contribuição inovadora sobre o uso das bonecas nas práticas mágicas da Antiguidade, além de apresentar uma fortuna crítica para o leitor interessado no tema. Encerrando essa publicação, temos o trabalho de Ana Paula Scarpa, no capítulo **Pensar o conceito de magia e suas práticas na Antiguidade: A Heka nos papiros mágicos greco-egípcios como um estudo de caso**.

A pesquisadora buscou discutir caminhos teórico-metodológicos aventados pelos estudiosos para a pesquisa acadêmica das práticas mágicas na Antiguidade, tendo como foco os papiros mágicos greco-egípcios. Scarpa possibilita atualizar o leitor sobre o estado da arte dessa fonte, além das importantes chaves de reflexão lançadas para o campo dos estudos mágicos.

Vale mencionar que todos os pesquisadores dessa obra apresentam uma trajetória de pesquisa voltada para o estudo da magia e/ou religiosidades. Um elemento que consideramos importante esclarecer para a compreensão do leitor sobre as escolhas dos organizadores.

Ademais, a presente obra também reflete os esforços conjuntos entre a Universidade de Vassouras e a UFMS, como produto do Protocolo de Intenções nº 14/2022-UFMS, Processo nº 23104.022329/2022-82. Partícipes: Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e a Fundação Educacional Severino Sombra (FUSVE). Uma parceria importante, que consolida ações de ensino, pesquisa e extensão e que se soma aos trabalhos já desenvolvidos entre a UFMS e o Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ. Em linhas gerais, os textos revelam inquietações e são propositivos no que diz respeito às áreas abordas nessa publicação.

Campo Grande, 23 de abril de 2023.

Organizadores

A MAGIA COMO OBJETO DE ESTUDO DA ANTROPOLOGIA: DE FRAZER À LÉVI-STRAUSS[1]

Asher Brum
Oclécio Alves Cabral Filho

Introdução

Em antropologia, o estudo da magia está intimamente ligado aos estudos de religião e ritual. Não é sempre possível delimitar de forma nítida o que pertenceria exclusivamente ao campo da magia, diferenciando daquilo que pertence ao campo do ritual ou das crenças religiosas, eis um primeiro problema ainda insolúvel (ELLER, 2018). Não obstante, podemos partir de uma definição provisória, obviamente nada exaustiva e nem pretensamente objetiva, mas apenas como aproximação por verossimilhanças, para nos aproximar do tema.

A magia seria um ritual motivado por uma intencionalidade desejante cuja finalidade reside na obtenção de determinados objetivos, efeitos ou finalidades requeridas pelo operador da magia para si ou para outrem (BERNARD; SPENCER, 2002). Na medida em que a realidade, com todos os seus imponderáveis, se impõe ao indivíduo e seus desejos, esta busca maneiras de manipular forças sobrenaturais, preternaturais, espirituais ou outras agências não personalizadas, por meio de processos rituais mais ou menos complexos, baseados em tradições que permanecem em devir. Ou seja, são tradições não estáticas, sempre atualizadas, quer por mimésis (GIRARD, 2005), quer por inventividade, quer por sincretização, tendo figuras de autoridades oficiais ou informais, ou mesmo tradições orais ou escritas que são operacionalizadas por qualquer leigo interessado, para guiar os processos (SEYMOUR-SMITH, 1986).

O mago, tanto na figura do feiticeiro quanto do sacerdote, xamã ou do profeta, é, portanto, um agente social produtor de certa coesão social, como veremos nos autores da escola funcionalista francesa. Promovem os desejos individuais ou coletivos dentro daquilo que Yurval Harari chama de Realidade Imaginária (HARARI, 2018, p. 36), construindo ficções, ou constructos sociais, como modos versáteis de cooperar. Interessante notar que o próprio Harari aproxima advogados e magistrados modernos ocidentais a xamãs, em uma interessante narrativa comparativa.

A proximidade histórica entre a magia e a ciência torna o tema ainda mais interessante. Como veremos adiante, existe uma grande discussão sobre a relação de causa e efeito entre magia e religião, mas há certo consenso quanto à precedência da mesma para com aquilo que chamamos de científico. Arthur C. Clark (1998, p. 36) afirma que "Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic", se o que diz o autor de ficção científica pode ser considerado correto, toda nossa tecnologia seria magia para nossos antepassados, e homens e mulheres capazes de realizar previsões que hoje compreendemos ser o resultado de processos analíticos e *prolepsis* baseados em nosso acúmulo de informações também. Ciência e Magia passam a ser coisas distintas apenas muito recentemente, e não são poucas as discussões acadêmicas que borram esta distinção entre o pensamento mágico e o que se pretende cientifico, principalmente aquelas cujo enfoque está na tentativa de estabelecer pesquisas sobre "como as pessoas creem?"

Não é difícil perceber como uma grande parte da população contemporânea acredita na ciência ou em fenômenos tecnológicos sem entendê-los. Eles possuem crença, que talvez seja tão mágica ou tão religiosa como aquela mantida por um membro de uma sociedade antiga. Mesmo compreendendo os produtos da vida moderna como frutos do desenvolvimento científico, a ação acaba por dar-se de forma muito semelhante à crença, ou seja, acreditamos nas palavras do cientista tal qual os crentes na magia acreditam nas palavras e resultados de seus operadores. Não queremos dizer com isto que não há diferença entre ciência e magia, mas sim que esta diferença é uma realidade imaginada recente e não tão generalizada quanto pensamos.

Frazer

Os estudos antropológicos sobre o tema da magia possuem sua formulação inicial com os estudos de Sir James Frazer. O autor da célebre obra "The Golden Bough: A Study in Magic and Religion" foi

[1] Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

um dos primeiros teóricos a estudar o comportamento mágico e as instituições relacionadas à magia. Ainda que não tenha sido um pesquisador de campo, Frazer utiliza sua vasta erudição em uma monumental pesquisa bibliográfica para delimitar objetos antropológicos.

No "The Golden Bough", Frazer pretende demonstrar a presença universal de determinados comportamentos e crenças humanas presentes nos mais diversos mitos. A questão era a de encontrar a origem de tais crenças, e assim reconstruir cadeias de causalidade, indo de crenças mais simples para as mais complexas. Desta forma, procede em seu método comparativo, concluindo que as sociedades humanas primitivas iniciaram com a crença na magia, sendo a religião um desenvolvimento *a posteriori*, que, na modernidade, redundaria na ciência, no sentido de uma teoria evolucionista.

Para Frazer, existem dois tipos fundamentais de magia. A primeira, denominada mimética ou homeopática, termo que deriva do termo grego "homos", que significa "igual ou semelhante", e de "páthos", que significa afetação, na versão portuguesa usa-se o termo imitativa. Esta ocorre quando o operador da magia performatiza com o corpo o resultado que almeja alcançar. Os indígenas norte-americanos Hopi realizam a dança da chuva performatizando gestos que emulam as gotas de chuva, com vocalização e atenção voltada para o céu, a fim de provocar a precipitação, ou seja, eles agem de modo semelhante à chuva, ou imitando a chuva, ainda que tal dança tenha outras significações, como honrar antepassados e saudar o início da estação de chuvas. Frazer afirma que, neste tipo de prática, operacionaliza o princípio, "as we have seen, is that like produces like, or, in other words, that an effect resembles its cause" (FRAZER, 1998, p. 70).

A segunda, denominada simpática, seguindo a preposição grega "sin", que significa "agregação ou junção", com a palavra "páthos", também chamada de magia por contágio, é aquela que acontece pelo contato de um objeto que tenha relação com a pessoa ou coisa que será afetada. Opera-se aqui o princípio "things which have once been conjoined must remain ever afterwards, even when quite dissevered from each other, in such a sympathetic relation that whatever is done to the one must similarly affect the other" (FRAZER, 1998, p. 71). Uma peça de roupa, um fio de cabelo, uma gota de sangue de determinado indivíduo seria usado em um ritual cujo objetivo seria produzir saúde ou doença. O operador da magia opera o ritual utilizando tais objetos crendo que o efeito mágico alcançará o dono do objeto.

A magia, para Frazer, é uma técnica. Ocorre de acordo com o princípio da causa e efeito. O operador da magia não pensa abstratamente em sua arte, ele a pratica. Não o faz de qualquer modo, mas seguindo certa metodologia, guiando-se pelo tempo, clima, conjuntura e fazendo uso de recursos que tornam sua arte efetiva – se assim não fosse, não haveria crença alguma na magia. Por isso um fazedor de chuva dirá não ser possível executar sua magia em uma estação que não chove. Magia não é aqui um conjunto de crenças, mas a aplicação de métodos, algo muito próximo do que chamamos de ciência.

Mas, se a magia se aproxima da ciência, também se diferencia pela falta de rigor. Neste sentido, como bom evolucionista, Frazer afirma que "Magic and science have this in common: that they are techniques of intervention" (FRAZER, 1998, p. 18), mas que tal técnica é primitiva e ingênua, cuja falta de suposições corretas calcadas em empiria a tornam um modo inferior de atuação, quando comparada à ciência moderna. Não obstante, a magia entende que existem leis rígidas que operam a realidade, e por isso afasta-se da religião onde tais leis são muito mais flexíveis, visto que a divindade teria o poder para desrespeitar tais leis. Há aqui, portanto, uma clara distinção entre magia e religião, sendo esta o resultado posterior mais sofisticado e abstrato, mais próximo da filosofia que a segunda, que estaria mais próxima da ciência.

Se Frazer é criticado, dentre várias críticas, de não ir até o campo para ver e ouvir como as pessoas vivem, um autêntico "antropólogo de gabinete", Bronislaw Malinowski, ligado à escola britânica, trouxe à antropologia a experiência da escrita etnográfica, feita pelo próprio antropólogo, ainda que não tenha sido o primeiro a fazê-lo, é com ele que a metodologia etnográfica ganha corpo. Pesquisando os povos melanésios das ilhas Trobriand, na costa oriental da Papua Nova Guiné, escreveu uma série de obras derivadas de seu trabalho de campo, cuja a mais famosa é "Argonauts of the Western Pacific".

A escola britânica

Malinowski entende-se como um antropólogo funcionalista, o que significa dizer que parte da perspectiva de que os comportamentos humanos cumprem determinada função social que, genericamente falando, devem estar associadas a ideia de coesão e ordem social, o contrário da

desagregação e do conflito. Assim, religião, política, economia, arte, nutrição, parentesco são formas que surgem em todas as sociedades humanas de maneiras variadas, porém com as mesmas finalidades, proporcionar harmonia. Em sua pesquisa, diz, textualmente: "Uso as palavras religião e magia segundo a definição de Sir James Frazer [...]. De todas as definições dadas a essas palavras, a de Frazer é a que melhor [...] minha observação dos fatos na Nova Guiné forçou-me a adotar o ponto de vista de Frazer" (MALINOWSKI, 1976, p. 69).

A magia, portanto, teria uma função social. Ela permeia todas as instituições e ações da sociedade Trobriandense, principalmente naquelas consideradas mais significativas. No casamento, a magia estabelece os aspectos fundamentais da cerimônia e as regras dos tabus, assim como na construção das canoas, na criação de porcos e nas viagens. Tudo se torna mais trabalhoso, pois não basta apenas a técnica de saber fazer objetos importantes, mas há também a magia envolta nos processos. Uma canoa só poderá ser construída por alguém que domina tal arte, mas o construtor não fará uma canoa sem observar as regras da magia, pois, ainda que confie que sua canoa será bem construída, haverá sempre o imponderável. O rito mágico mobiliza toda a tribo na construção de canoas. Velhos, mulheres, crianças, chefes, doentes, bens, valores, comidas, roupas e tempo. Observa-se aí o fator de coesão da magia.

Em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1976, p. 60) dirá que:

> A propósito, a magia também impõe à tribo muito trabalho extra e estabelece regras e tabus que são aparentemente desnecessários e dificultosos. No fim das contas, porém, não resta dúvida de que, por sua influência no sentido de ordenar, sistematizar e regular o trabalho, a magia constitui elemento de inestimável valor econômico para os nativos.

Além desta organização da vida social, a magia exerce influência na saúde das pessoas. Os habitantes das ilhas Trobriand, segundo o autor, acreditam que doenças e infortúnios são causados por magia, no caso magia negra. Existem magias de todos os tipos, a magia da beleza para mulheres, magia de fertilidade passadas pelas linhagens matrilineares, magia de pesca e de plantio. A magia negra é aquela que provoca malefícios. Nem toda doença é fruto da magia negra, mas toda doença fatal é causada por ela. Os operadores de tal magia são as "mulukwasi", as bruxas voadoras, e os feiticeiros a mando de alguém ou por iniciativa própria. Pode-se dizer que, nestes casos, não há uma explicação plausível para o infortúnio, sendo a noção de acaso estranha àquela sociedade, e, portanto, há a necessidade de atribuir uma causalidade e dela derivar explicações causais.

Nos demais casos, a magia é sempre complementar. Não há trabalho que deva ser executado sem a magia. A técnica e a magia seriam polos componentes de um mesmo procedimento, ao lado da técnica está a experiência do executor, ao lado da magia está a tradição fixada em formas ritualizadas, transmitidas como realidade tácita e inquestionada. Ela é "tentativa de controle direto sobre as forças da natureza através de conhecimentos especiais" (MALINOWSKI, 1976, p. 69), e sempre há a possibilidade de uma contra-magia. A magia não é criada, mas é potencialmente criadora de inúmeras circunstâncias, atuando como forma de domínio sobre a natureza. Assim, aproximam-se novamente aspectos da magia e da ciência, visto que ambas objetivam atuar no controle da natureza para que esta seja domesticada em favor do operador.

O que é necessário apreender são as fórmulas mágicas, regidas por leis estabelecidas. A fórmula, segundo Malinowski viabiliza o rito. As fórmulas só podem ser ritualizadas por meio da vocalização e da performance. Assim, palavras possuem o poder e executam a potência da magia. Mas as palavras mágicas não são sempre as de uso comum, por vezes são arcaicas, sem nenhum estilo narrativo. Não servem à função básica da linguagem, que é a comunicação narrativa, mas possuem outra função, o exercício de um poder mágico na transmissão do poder para objetos. Como estas palavras são proferidas publicamente, cumprem também alguma função comunicativa, mas não narrativa, e sim a de informar que a transferência de poder foi realizada.

Neste ponto, a análise de Malinowski acaba seguindo de perto as conclusões de Frazer, de que os ritos e a magia são formas inferiores de interpretação da realidade de povos que ainda não desenvolveram as habilidades lógico-abstratas para explicar o mundo por meio da ciência.

Há ainda uma função psicológica na magia. Como lidar com as condições imponderáveis, as vicissitudes ou o surpreendente. A cultura de Trobriand sabia perfeitamente lidar com toda a regularidade dos fenômenos naturais e sociais. No entanto, a dinamicidade da vida social sempre insere novidades,

assim "pode-se dizer que a crença na magia é uma das principais forças psicológicas que possibilitam a organização e a sistematização dos esforços econômicos nas ilhas Trobriand" (MALINOWSKI, 1976, p. 294).

Com A. R. Radcliffe-Brown, a escola britânica ganha nova perspectiva metodológica. Crítico de Frazer, desafeto de Malinowski, e das teorias da escola francesa, insere uma discussão que não deixa de levar em consideração os aspectos funcionalistas, mas busca alinhar-se com um certo estruturalismo ainda incipiente. Surge, assim o estrutural-funcionalismo. As principais publicações do tema em questão são "Taboo" e "Religion and Society" publicadas na coletânea "Structure and Function in Primitive Society".

O problema da limitação entre magia e religião ocupou parte da crítica de Radcliffe-Brown, que procurou resolver a questão analisando a prática de ambas. A religião teria por função uma coesão que não está subscrita apenas aos membros vivos, mas também aos ancestrais. A fortuna, neste caso, dependeria desta bem-aventurança legada por meio destes cultos. A magia operaria em sentido contrário, desarticulando a coesão em nome de um certo individualismo desejante. Esta posição poderia ser atualizada, por exemplo, quando falamos que a religião é uma postura de submissão a certa ordem estrutural, enquanto a magia é uma operação insubmissa e, em certo sentido, caótica. É possível alcançar objetivos semelhantes operando das duas formas, mas o foco não está no objetivo, mas na prática.

Tal prática funciona por meio de estruturas simbólicas, que, quando executadas, possuem eficácia social, e tais práticas são materializadas nos ritos, que, neste caso, passam a poder ser tipificados, ainda que Radcliffe-Brown não o faça desta maneira, como "religious rites and magical rites" (RADCLIFFE-BROWN, 1952, p. 136). Não obstante, o autor evita classificações por entender um certo caráter plurissemântico nas mesmas. A religião, para ele, não é crença e práticas errôneas e primitivas, mas é prática comparada com a moral ou o direito, que forma o maquinário social para ordenar as relações sociais. Ou seja, se tal objetivo for alcançado, o conteúdo das crenças é completamente desimportante, por isso ele afirma que: "in maintaining the social cohesion and equilibrium, the religion plays a most important part. The religion is an intrinsic part of the constitution of society" (RADCLIFFE-BROWN, 1952, p.169).

Quanto à magia, esta também tem função social, porém muito mais ambígua. A magia poderia promover o bem-estar, ou malefícios. Serve para promover coesão, mas possui um potencial maior de dissolução quando utilizada no sentido que Malinowski afirmava ser a prática da magia negra. Em todo caso, para ele a magia possui "secondary importance" (RADCLIFFE-BROWN, 1952, p. 103).

Fato é que o autor insiste nas dificuldades de distinção,

> Seeing that there is this absence of agreement as to the definitions of magic and religion and the nature of the distinction; between them, and seeing that in many instances whether we call a particular rite magical or religious depends on which of the various proposed definitions we accept, the only sound procedure, at any rate in the present state of anthropological knowledge, is to avoid as far as possible the use of the terms in question until there is some general agrément about them (RADCLIFFE-BROWN, 1952, p. 138).

Novas considerações aparecem na escola britânica a partir das pesquisas do aluno mais conhecido de Malinowski e Radcliff-Brown. Estudando entre os Azande, na África, Evans-Pritchard desenvolveu sua descrição etnográfica mais famosa denominada *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Vale mencionar que não havia um interesse prévio na magia. Ao viver entre os Azande, Evans-Pritchard percebeu que a vida social da tribo orbitava nas crenças das práticas mágicas. Em uma outra pesquisa de campo, entre os Nuer, pretendia estudar a religião da tribo, mas a vida social destes está mais focada nas relações econômicas ligada à criação de gado. Deste modo, para este autor, é o grupo pesquisado quem fornecerá ao antropólogo os temas que irá estudar, sendo que uma pretensão *a priori* pode ser mais um empecilho do que uma boa alternativa de entrada.

Entre os Azande, povo do Sudão, havia pelo menos quatro tipos de crenças mágicas. A bruxaria, a feitiçaria, a magia e os oráculos. Não fazendo distinção entre magia e religião, o autor afirma que essas crenças formam a estrutura religiosa Azande, sistema complexo e coerente com racionalidade intrincada. A bruxaria seria um fenômeno orgânico e hereditário, uma força mágica que opera às vezes de forma intencional, às vezes sem a intenção consciente do bruxo, de maneira que ninguém tem certeza quem é bruxo, e qualquer um pode ser, ou manifestar tal habilidade. A feitiçaria envolve ritos mágicos, portanto,

possui caráter consciente e intencional, sendo mais perigosa do que a bruxaria, tendo como seu operador um feiticeiro que pode, ou não, ser um bruxo. "A bruxaria e a feitiçaria são o contrário da − e são contrariadas pela − boa magia" (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 186), pois esta sempre é operada no sentido de contra-feitiçaria, ou para resolver as questões da bruxaria, ainda que a própria feitiçaria seja uma medida contra a bruxaria. Os oráculos são a fonte de informação sobre quem é bruxo, quem está sob bruxaria ou feitiçaria, e o que deve ser feito.

Em suma, bruxaria e feitiçaria são as responsáveis por todo e qualquer infortúnio na vida de um Zande. Desde um machucado no dedão no pé, abortos espontâneos, doenças, falta de sorte na caça e mortes acidentais por desabamento de um celeiro de cerais carcomido por térmitas. Os Zande não negam que a causa dos infortúnios tenha materialidade, como a desatenção, ou a ingestão de comida estragada, ou a fragilização de suas edificações pelo processo natural de apodrecimento, mas a pergunta que os leva para a magia é: por que tal infortúnio aconteceu com esta pessoa, neste momento, nestas circunstâncias, e não com outra pessoa qualquer? A crença na magia é complementar, e não substitutiva ao que chamaríamos de explicação científica.

A bruxaria produz uma importante função social de coesão, uma vez que um bruxo só pode afetar aqueles que vivem perto da vítima. Por isso, o medo de ser acometido de bruxaria faz com que vizinhos se tratem bem e de forma pacifica e harmoniosa. Se ainda assim houver o embruxamento, a vítima pode optar por afastar-se de seu local de residência para sair da esfera de atuação do bruxo. Qualquer ofensa ou conflito é dirimido neste sentido.

> A crença na bruxaria é um valioso corretivo contra impulsos não caridosos, porque uma demonstração de mau humor, mesquinharia ou hostilidade pode acarretar sérias conseqüências. Como os Azande não sabem quem é ou não bruxo, partem do princípio de que todos os seus vizinhos podem sê-lo, e assim cuidam de não os ofender à toa. A noção funciona em duas direções (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 81).

São os oráculos que irão fornecer as informações necessárias para lidar com a bruxaria, e estes não possuem poder em si mesmos, mas o recebem por meio dos ritos mágicos de envenenamento das aves e dos atritos das tábuas. Os nobres nunca são bruxos, nem crianças. De resto, o oráculo pode apontar qualquer pessoa, e o apontado não recebe necessariamente a culpa, pois os Zande entendem que bruxaria é algo impessoal. Isto resguarda os princípios morais e hierárquicos da sociedade, impedindo sua dissolução em conflitos. Se o oráculo aponta um indivíduo como bruxo, isto significa que pode ou não ter havido uma intenção de vitimar alguém. Nenhum zande se identifica como bruxo, mas pode ser convencido de que é um, e, neste momento que é identificado, perde sua agência mágica por meio de uma consciência de não-intencionalidade. Não será maltratado ou marginalizado, pois a questão estaria resolvida, daí a importância dos oráculos. Assim, o acusado bruxo, ainda que inocente, assopra nas asas de uma galinha morta, esfriando a bruxaria e tudo está resolvido.

Mas não há um desenvolvimento de uma teologia Azende, ou de uma manualística, um magistério que se arrogue a premissa de elaborar um complexo sistema abstrato sobre a magia. Ela apenas existe de forma tácita, sem dificuldades de aceitação, sendo "uma resposta a certas situações, não um intricado conceito intelectual" (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 82). A magia, considerando as quatro formas que o autor apresenta, é uma forma de conectar situações que os ocidentais tendem a chamar de acaso ou azar. É a gramática que explica a realidade de forma mais ampla e compreensível, mas não é expressão de um estágio evolutivo inferior ou de uma ingenuidade cultural, mas sim uma outra racionalidade que facilmente encontra paralelos nos comportamentos ocidentais.

Antropologia francesa

Para Marcel Mauss (2003), a magia envolve uma série de elementos diferenciados dos outros sistemas de fatos sociais. Isso é o que o autor percebe ao observar as diferentes sociedades. Com efeito, Mauss (2003, p. 54) acredita que seja necessária uma definição para a magia:

> A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representações mágicas* as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*.

Para Mauss (2003), os atos mágicos envolvem a tradição e a repetição. Ao mesmo tempo, se não é todo o conjunto da coletividade que crê neles, não se pode dizer que são mágicos. Portanto, as práticas individuais não podem ser consideradas como mágicas. Do mesmo modo, os ritos religiosos, aqueles organizados em sistemas de cultos, também não podem ser considerados mágicos. Para Mauss (2003, p. 61), o rito mágico é "[...] *todo rito que não faz parte de um culto organizado,* rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido". Ainda segundo Mauss (2003), para que exista a magia, devem existir três elementos: 1) o mágico, que é "o agente dos ritos mágicos" (MAUSS, 2003, p. 62); 2) os atos mágicos, que são os ritos; 3) as representações, que dão sentido à magia e aos ritos, uma vez que "todo rito é uma forma de linguagem" (MAUSS, 2003, p. 97) pois ele "traduz uma ideia" (MAUSS, 2003, p. 97).

Mauss influenciou de forma marcante a concepção de magia de Claude Lévi-Strauss (2017). Para Lévi-Strauss (2017), a magia existe e é eficaz porque as pessoas de determinado agrupamento social acreditam nela. É por isso que Paula Montero (1990) percebe que, com Lévi-Strauss, a magia desloca-se da manipulação da natureza, tal como compreendia Frazer, para a crença coletiva, aproximando-se de Durkheim. Há uma crença coletiva e estruturada de que os distúrbios e a dor não são apenas individuais ou subjetivos, mas estão conectados a uma ordem cósmica que rege o mundo e que é expressa pelos mitos e ritos. Lévi-Strauss (2017) afirma que a crença na eficácia da magia tem que estar presente em três circunscrições: na coletividade, no doente e no próprio feiticeiro. Desse modo, Montero afirma que, para o antropólogo francês, o poder mágico não está imbuído nos objetos mágicos, nos gestos, nas palavras ou nos rituais, mas é conferido a eles pela crença coletiva em sua eficácia mágica. O poder do feiticeiro, portanto, não é atribuído porque sua magia é eficaz, mas sua magia é eficaz porque se acredita no seu poder de antemão.

Em seu ensaio clássico para os estudos de magia, "O feiticeiro e sua magia", Lévi-Strauss (2017) descreve as artimanhas de Quesalid para tornar-se um xamã. Segundo o relato de Lévi-Strauss (2017), Quesalid tornou-se um grande xamã e, por ser considerado assim, construiu um consenso coletivo em torno de si e do sistema de doença e cura que criou. Destaca que Quesalid curava porque havia a crença coletiva em que ele era um grande xamã. Ou seja, não se tornou um grande xamã por causa dos poderes que possuía de antemão, mas porque a coletividade acreditava em seu poder xamânico. Em "A eficácia simbólica", Lévi-Strauss (2017) também discorre sobre a eficácia mágica dos poderes do xamã. Para tanto, descreve um ritual de cura operado por um xamã entre os ñambiquara. O ritual era destinado a ajudar uma jovem que não conseguia parir. O autor descreve o ritual xamânico como uma forma de atribuir significado ao mal-estar fisiológico da parturiente. As dores e contrações ganham significado simbólico por meio do mito dos nuchu, os espíritos benfazejos, e de Muu, o espírito do mal que aprisionou o purba (alma) da mulher. Conforme o xamã vai operando o rito e narrando a história da libertação do purba pelos nuchu, a mulher vai respondendo fisiologicamente. Desse modo, o mito traduz para uma linguagem simbólica a condição física do mal-estar e da doença. É o mito que dá ordenamento ao mundo da coletividade que crê nele.

Considerações finais

Os estudos sobre magia foram essenciais para a fundação da disciplina antropológica no século XIX. Antes baseados na discussão evolucionista sobre desenvolvimento da razão nos povos ditos primitivos, ganha novos contornos ao longo do século XX, sobretudo com Evans-Pritchard, Mauss e Lévi-Strauss. Segundo Susan Greenwood (2009), as discussões sobre magia iniciadas pelos primeiros antropólogos continuam informando debates atuais, tais como aqueles sobre cura religiosa, xamanismo, bruxaria, mitologia e consciência.

Referências bibliográficas

BERNARD, A.; SPENCER, J. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London; New York: Routledge, 2002.

CLARK, A. C. *3001*: the final odyssey. New York: Ballantine Books, 1998.

ELLER, J. D. *Introdução à antropologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
FRAZER, J. G. *The Golden Bough*. A Study in Magic and Religion. New York: Oxford University Press, 1998.
GIRARD, R. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
GREENWOOD, S. *The Anthropology of Magic*. Oxford, New York: Berg, 2009.
HARARI, Y. N. *Sapiens*: Uma breve história da humanidade. 34 ed. Porto Alegre: L&PM, 2018.
LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: UBU, 2017.
MALINOWSKI, B. K. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melenéia. Rio de Janeiro: Abril, 1976.
MALINOWSKI, B. K. *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor Books, 1954
PIRES, P. S. O conceito de magia nos autores clássicos. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.2, n.1, jan.-jun., p. 97-123, 2010.
MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: The Free Press Glencoe, 1965.
SEYMOUR-SMITH, C. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: The Macmillan Press LTD, 1986.

HÉCATE:
LAS MARCAS DEL PODER FEMENINO

María Cecilia Colombani

Introducción

En primer lugar, nos referiremos al mito como un operador de sentido, definiendo nuestro punto de instalación en relación a la complejidad que el mito entraña como sistema de pensamiento.

En segundo lugar, el proyecto del presente trabajo consiste en abordar la figura de Hécate en *Teogonía* para descubrir las marcas del poder femenino.

Trabajaremos en distintos frentes de análisis para ver sus marcas identitarias y sus índices funcionales.

Relevaremos las marcas desde un doble horizonte, uno horizontal y otro vertical. El primero da cuenta de las relaciones entre la diosa y las diversas divinidades, lo cual implica un abordaje genealógico para descubrir su filiación en el marco de los nacimientos divinos.

Este plano supone también el análisis de la relación que sostiene con Zeus; vínculo íntimo y de reconocimiento por parte del Padre de hombres y dioses, lo que inscribe una marca fuerte de poder.

El plano vertical está dado por las relaciones de la diosa con los hombres. En efecto, una serie de acciones de marcada importancia en el campo antropológico dan cuenta de la influencia de Hécate en el universo humano, al tiempo que corroboran su poder como divinidad femenina; un poder que se asienta en formas de saber, sellando el maridaje entre poder y saber como estructuras complementarias.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo se estructura en tres áreas de análisis; una dimensión genealógica que da cuenta de su nacimiento; una dimensión identitaria que da cuenta de sus atributos y una dimensión funcional que inscribe su acción sobre los mortales.

Tres dimensiones que, a su vez, marcan una dualidad de planos que la diosa parece intersectar de alguna manera: un plano horizontal, homogéneo y de semejanza ontológica, y un plano vertical, heterogéneo, de distinta y disimétrica cualidad de ser. Tal es la brecha que separa los dos planos o mundos de los habla Louis Gernet, al referirse a ambas razas impermeables entreí[1].

Los ecos de una voz inmemorial

El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de constituir un relato que aporta sentido a la existencia de los hombres.

El mito representa, desde este andarivel, un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual de organiza una determinada comunidad que encuentra en ese *lógos*, su medio de convergencia, su suelo de instalación.

Así entendido, el relato mítico resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *tópos* de identidad y de pertenencia a esa misma identidad.

Al constituir una dación de sentido (GARRETA; BELLELI, 1999), se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alétheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista, como sabemos, de la lógica de la no contradicción (DETIENNE, 1986); verdad entendida como des-ocultamiento, des-cubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alétheia* esencial.

De este modo, el relato otorga pertenencia a una trama cultural compartida y representa un relato que define una determinada identidad; en su condición de realidad instituyente de sentido, el mito otorga los valores y representaciones en torno a las cuales se inscribe una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser.

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, de entramado discursivo, de tapiz lentamente construido y ordenado que nos alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. Ese es el valor del relato; el *lógos* nos cobija de nuestra

[1] Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que, como sostiene Gernet, la antropología es la representación del hombre en el plano religioso del mundo (GERNET, 1981).

desnudez y contribuye a consolidar nuestro "ser en el mundo"[2] como el albergue que construimos a partir de nuestras capacidades poiéticas. Se trata siempre de una *etho-mytho-poiética.*

El conjunto de valores, de instituciones y de creencias constituyen un todo que protege desde su trama la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial.

¿Por qué revisitar los mitos? Precisamente porque el núcleo vivo de sus inquietudes constituye nuestras propias preocupaciones; porque están allí, con-vocándonos, llamándonos desde el seno de sus interpelaciones siempre vigentes, siempre actuales.

Somos griegos porque seguimos pensando los mismos nudos de problematización. La vida, la ira, el sarcasmo, el engaño, el no reconocimiento, los juegos por el poder, las relaciones entre los hombres y la divinidad, el conflicto como motor de la historia, las ansias de poder que enceguecen, son temas que parecen estar más allá de la tiranía del tiempo. Son los temas que nos con-mueven; que nos mueven a pensar y a pensar-(nos). Somos humanos porque estos temas nos interpelan desde la insistencia de su presencia.

1. Plano horizontal

Dimensión genealógico-identitaria

De la unión de Febe y Ceo nacen dos deidades femeninas, Leto, madre de Apolo y Ártemis, y Asteria, quien unida con Perses en contacto amoroso, da a luz a Hécate.

Como puede verse, una marcada presencia femenina se observa en esta primera aproximación genealógica que da cuenta del contacto amoroso de los dioses en el marco del antropomorfismo que caracteriza a la religiosidad griega. Si las uniones sexuadas y el nacimiento constituyen un valor fundamental en las sociedades antiguas y contemporáneas, encuentran en el mito un espacio de configuración representativa como conductas paradigmáticas. Tal es la descendencia de Febe:

> γείνατο δ᾽ Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης
> 410ἠγάγετ᾽ ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλῆσθαι ἄκοιτιν.
> ἣ δ᾽ ὑποκυσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
> Ζεὺς Κρονίδης τίμησε: πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
> μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
> ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς
> 415ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.
>
> Engendró a Asteria de buen nombre, a la que una vez Perses
> Condujo a su gran morada para llamarla su esposa.
> Ella, embarazada, dio a luz a Hécate, a la que entre todas
> Zeus Crónida honró, pues le ofreció brillantes dones:
> Tener su parte de la tierra y del infecundo mar.
> También participa del honor del estrellado cielo,
> Y por los inmortales dioses es honrada en el más alto grado. (*Teogonía*, vv. 409-415)

Comencemos por ubicar a la diosa en el marco del fruto de un vínculo amoroso. Perses condujo a su gran morada, *ἠγάγετ᾽ ἐς μέγα δῶμα*, a Asteria para hacerla su esposa, *ἄκοιτιν*. El campo lexical del verbo *ἄγω* despliega el sentido del ritual matrimonial. Perses la lleva, la conduce, la guía hacia su gran mansión y allí embarazada, *ὑποκυσαμένη*, Asteria dio a luz a Hécate, nuestra dama.

Las marcas identitarias comienzan a aparecer inmediatamente después de las noticias de su nacimiento. La cercanía con el Padre es manifiesta ya que "entre todas Zeus Crónida honró", *περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε*. La expresión parece indicar la predilección del Crónida entre varias, *περὶ πάντων*, y el uso del verbo τιμάω, honrar, reverenciar, refuerza la elección entre todas, otorgándole un poder particular que radica, precisamente, en su condición de elegida, más allá de los brillantes dones, *ἀγλαὰ δῶρα*, recibidos, cuya materialidad refuerza el registro de la acción.

2 Así, la noción de mundo nunca implica una noción territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo es "el lugar en el mundo", el domicilio existencial del hombre en tanto hacedor de cultura y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico (HEIDEGGER, 1997, p. 79).

Los dones son particulares ya que ubican a la diosa en un lugar privilegiado en el orden de los repartos en relación a los distintos territorios que configuran lo real; así, tiene su parte, *μοῖραν*, de la tierra, *γαίης*, y del infecundo mar, *ἀτρυγέτοιο θαλάσσης*. Si algo faltaba en el juego del privilegio, "participa del honor del estrellado cielo" *ἀστερόεντος οὐρανοῦ*, cubriendo de ese modo el espectro de lo real en su conjunto, la tierra, el mar y el cielo.

El plano horizontal de los vínculos y los juegos de poder que se dan entre las divinidades, se completa con el reconocimiento y respeto de todos los inmortales ya que "es honrada en el más alto grado" *τετιμένη ἐστὶ μάλιστα*. La recurrencia del verbo τιμάω se asocia con el superlativo *μάλιστα*, enteramente, en primer lugar, mayormente, enfatizando siempre la decisión del Crónida de elegirla entre todas, *περὶ πάντων*.

2. Plano vertical.
Dimensión funcional

Entendemos por plano vertical la acción de Hécate sobre los hombres. Así como el proemio de *Teogonía* se refiere extensamente a la acción de las Musas sobre los mortales (COLOMBANI, 2005), del mismo modo podemos inferir una presencia fuerte de la diosa en el plano de los mortales en el marco de distintos territorios de acción. Se trata, en última instancia, de leer el poder de ciertas figuras privilegiadas de matriz femenina; estatuto que comparten las bienhabladas hijas del Padre y Hécate, en relación a los hombres, cuya vida depende, en buena medida, de esas intervenciones divinas.

Trabajaremos entonces en distintos *topoi* donde esa acción se deja ver.

1. El primer territorio de análisis es la **esfera vincular**, definiendo la relación entre mortales e inmortales en el marco del sacrifico como modo de corroborar la distancia que separa un plano de otro

> καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
> ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἱλάσκηται,
> κικλήσκει Ἑκάτην. πολλὴ τέ οἱ ἕσπετο τιμὴ
> ῥεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,
> καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν.
>
> Y ahora, cuando alguno de los terrenales hombres
> haciendo sacrificios bellos según la norma propicia,
> invoca a Hécate; y mucho honor lo acompaña,
> fácilmente la diosa muy bien dispuesta recibirá las súplicas;
> y también felicidad le concede, dado que tiene poder. (*Teogonía*, vv. 416-420)

La marca de la distancia ontológica está corroborada por la evocación de "alguno de los terrenales hombres", *τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων*; en efecto la condición de mortales está íntimamente asociada a la pertenencia a la tierra como *topos* natural del campo antropológico. Y la brecha que existe entre un plano y otro implica los bellos sacrificios, *ἱερὰ καλὰ*, como forma de preservar y reafirmar esa misma división de planos, instituyente del campo de lo real. A partir del mito de Prometeo y la separación de hombres y dioses en Mecona (COLOMBANI, 2016), la fundación del sacrificio, teniendo en cuenta las dos porciones disimétricas que el mito arrojara como mensaje emblemático, es la norma, *νόμος* ancestral que se impone como modo de respetar la esfera divina.

El vínculo entre el hombre y la divinidad está hilvanado por el campo lexical del verbo *κικλήσκει*. Tal como el poeta invoca a las Musas, como modo de acortar la distancia que lo separa del mundo divino, constituyendo esa acción la condición de posibilidad del canto poético, del mismo modo los hombres terrenales invocan a Hécate para obtener de ella su cercanía; entonces mucho honor, *πολλὴ τιμὴ*, lo acompaña como marca de esa familiaridad; por otro lado, elevando las súplicas, *εὐχάς*, los mortales completan la realización del ritual, al tiempo que reciben la felicidad, *ὄλβον*, que todo mortal desea.

Queda claro que esto es posible solo por la disimetría ontológica entre ambos planos y la presencia benefactora de la diosa, dado que tiene poder, *ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν*. Es enteramente ella quien otorga honor y felicidad a los simples mortales, estatutariamente muy por debajo de toda divinidad.

Los dones de los dioses marcan precisamente la subordinación del campo antropológico a la voluntad divina como esfera de la que se depende estructuralmente.

Hécate se muestra pródiga en los obsequios; seguramente gustosa de los honores recibidos, la diosa otorga dos elementos claves y de máxima estima para los mortales terrestres, el honor, que distingue a los hombres entre sí, y la felicidad que les hace olvidar los pesares y aflicciones propias del *topos* humano.

2. El segundo campo de análisis es la **esfera política**, lo que vuelve a asociar a Hécate con las Musas en relación a la cercanía de la divinidad en el marco del ejercicio de la justicia.

> ᾧ δ᾽ ἐθέλει, μεγάλως παραγίγνεται ἠδ᾽ ὀνίνησιν:
> ἔν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ᾽ αἰδοίοισι καθίζει,
> ἔν τ᾽ ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει, ὅν κ᾽ ἐθέλῃσιν:
> ἠδ᾽ ὁπότ᾽ ἐς πόλεμον φθεισήνορα θωρήσσωνται
> ἀνέρες, ἔνθα θεὰ παραγίγνεται, οἷς κ᾽ ἐθέλῃσι
> νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.
>
> A quien ella lo desea, en gran manera asiste y ayuda;
> en el juicio junto a los reyes venerables se sienta,
> y en el ágora entre la multitud distingue a quien desee,
> y cada vez que para la guerra asesina se arman
> los hombres, allí la diosa asiste a quienes desee.
> para concederles de buena gana la victoria y orgullo ofrecerles. (*Teogonía*, vv. 428-433)

Nítidamente la presencia de la diosa en el campo de la justicia es fuerte y evidencia el mismo poder femenino que comparte con las Musas en el mismo territorio político.

Una expresión se vuelve familiar en el *corpus* recortado y merece nuestra atención par asocia su contenido al tópico anterior "a quien ella lo desea" *ᾧ δ᾽ ἐθέλει*, "a quien desee", *ὅν κ᾽ ἐθέλῃσιν*, "a quienes desee", *οἷς κ᾽ ἐθέλῃσι*.

El campo lexical del verbo ἐθέλω, querer, desear, apetecer, determina el sentido de la superioridad de lo divino frente a lo humano. Un nuevo signo de esa superioridad es la irreversibilidad e irrevocabilidad del deseo de los dioses y, una vez más, la dependencia de los mortales en relación a la arbitrariedad de la voluntad divina, esa esfera insondable e inaccesible para la precariedad de los mortales, "vientres tan solo", tal como las Musas los nombran en el proemio de Teogonía.

Dos verbos dan cuenta de la asistencia de la diosa, una vez que la decisión está tomada desde la lógica del deseo divino, antes mencionada; *παραγίγνομαι* significa precisamente estar presente, asistir ayudar, socorrer; significados todos que se inscriben en una dimensión funcional de valencia positiva que denota el poder de Hécate. La familiaridad se define fundamentalmente en la primera acepción, estar presente, como modo de estar junto al otro.

El segundo verbo, *ὀνίνημι*, ser útil, ayudar, servir, corrobora la dimensión benefactora de la diosa, territorializándola en un linaje diurno[3]. En esta línea, podemos pensar que el modelo del linaje, tanto diurno como nocturno, puede ser pensado como el modelo o tipo social de lo Mismo y de lo Otro; entonces, *Nýx* es análoga a la Mujer, al hombre que no trabaja, al injusto, a los reyes devoradores de dones, etc.: lo que vemos en Hesíodo y sus construcciones discursivas es una primera distribución y asignación de roles y funciones, de valores, de espacios, que definen el campo de lo Mismo y de lo Otro. Ahora bien, estos linajes deben ser entendidos dentro de una lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico que supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta; como dice Marquardt (1982, p. 284), "Darkness and light,

[3] Consideramos al linaje como el operador discursivo que hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas, tanto en el plano cósmico-divino como en el plano social; forma más ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo, ya sea en el orden de lo cósmico, de lo divino o de lo humano. Si bien es cierto que la complejidad está presente y la contaminación también, tal como hemos señalado en el tópico precedente, se opera en este aspecto una creación semejante. Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar esa totalidad que incorpora tanto al mundo natural como al humano en un sistema de significación compacto.

although incompatible, are inseparable (e. g. Theog. vv. 748-54), and Hesiod's depiction of 'golden' Aphrodite is incomplete without the sobering counter part of 'dark' Night".

Retornemos a los versos. La asistencia no parece hacer diferencia de estatutos o rangos; indistintamente se sienta junto a los reyes venerables, en el juicio, *ἔν τε δίκῃ*, en el marco de la proximidad a la que nos hemos referido. El campo lexical del verbo *καθίζω*, sentar, convocar, reunir, celebrar, corrobora la familiaridad con los reyes, así como con los mortales a quienes distingue entre la multitud, *λαοῖσι*. En este caso es el campo del verbo *μεταπρέπω*, distinguir, señalar, el que reafirma no sólo la presencia sino también la lógica del deseo. Hécate distingue en el ágora, *ἔν ἀγορῇ*, a quien ella desea.

Simultáneamente los versos visibilizan la actividad política tal como se muestra en tiempos hesiódicos.

Un nuevo punto combina las dos lógicas imperantes en el *corpus*, la lógica de la voluntad divina y la lógica de la asistencia selectiva, ambas presentes en las marcas identitarias de Hécate como divinidad compleja.

El verbo *θωρήσσω*, armarse, abre el funesto panorama de la guerra, donde la diosa asiste a quien ella desee, en el marco de las relaciones vinculares que los dioses suelen establecer con quienes combaten. En efecto, la guerra es un escenario propicio para detectar los juegos de poder que se establecen entre mortales e inmortales; es el kaipós para visibilizar la protección que los unos brindan a los otros desde la lógica personalísima de escoger a quien asistir.

En este marco de fuerte impronta política, la diosa otorga dos elementos que constituyen dos bisagras subjetivantes que hacen al ser mismo del guerrero, la victoria y la gloria. La dimensión lexical del verbo *ὀρέγω* dibuja la función distributiva de Hécate, quien concede, reparte, dona, ofrece la victoria, *νίκην*, y el orgullo, *κῦδος*, esa gloria que desciende de los dioses, a diferencia de kléos que asciende a ellos en tanto rumor que se propaga de boca en boca[4]. Tal como afirma Detienne "Kudos es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, kléos es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si kúdos desciende de los dioses, kléos asciende hasta ellos" (DETIENNE, 1986, p. 31).

3. El tercer campo de análisis es la **esfera agonística**, territorio donde se mide la fuerza de los mortales en una sociedad agonística por excelencia.

> ἐσθλὴ δ᾽ αὖθ᾽ ὁπότ᾽ ἄνδρες ἀεθλεύωσιν ἀγῶνι,
> ἔνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίγνεται ἠδ᾽ ὀνίνησιν:
> νικήσας δὲ βίῃ καὶ κάρτεϊ καλὸν ἄεθλον
> ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
> ἐσθλὴ δ᾽ ἱππήεσσι παρεστάμεν, οἷς κ᾽ ἐθέλῃσιν.
>
> Generosa también cuando los hombres compiten en el certamen,
> allí la diosa los asiste y ayuda;
> y el que venció por su fuerza y su poder, un bello premio
> fácilmente se lleva alegre, y a sus hijos orgullo concede.
> Generosa, a los jinetes apoya, a quienes desee. (*Teogonía*, 435-439)

La repetición del adjetivo ἐσθλὴ al comienzo y al final del *corpus* seleccionado, habla de la inclusión de Hécate en el segmento de atributos de valencia positiva que venimos recorriendo; generosa, pero también noble, valerosa, ilustre, son algunas de las acepciones que territorializan a la diosa en un linaje luminoso, asociado a su capacidad de otorgar beneficios.

En este caso estamos en un escenario afín al anterior, tanto desde la perspectiva agonística como desde lo que significa la gloria y el nombre asociado a la victoria que la propia Hécate dispone. El campo

[4]Es ese doble juego de la gloria lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor. Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, o al hombre común en el poema hesiódico, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir *áphantos* y *nónymnos*. La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. *Áphantos* significa precisamente invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphanízo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* significa no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando definitivamente nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.

lexical del verbo ἀεθλεύω marca la arena del *agon*, competir, luchar, combatir en certamen, al tiempo que visibiliza la presencia de quien busca distinguirse en la lucha. Una vez más la diosa lo asiste y acompaña, repitiéndose los mismos verbos utilizados en la cercanía a los reyes.

Nueva forma de la victoria, inscrita en una misma preocupación por obtener honor y gloria. La arena política y la esfera agonística parecen ser *topoi* isomórficos que obedecen a una misma lógica del reconocimiento. Por su fuerza y su poder, βίῃ καὶ κάρτεϊ, son los dos elementos que los hombres terrenales deben ofrecer para lograr la victoria; pero sabemos que eso no alcanza si no se tiene la asistencia y la ayuda de una divinidad. Nuevo punto donde las dos razas o los dos mundos heterogéneos se permeabilizan de alguna manera, ya que la victoria roza al vencedor a partir no sólo de su fuerza, sino también de la ayuda divina.

Entonces se lleva un bello premio, *καλὸν ἆεθλον*, que va más allá de la materialidad del mismo; quizás el mayor premio para un mortal sea la asistencia divina como modo de reconocimiento.

La ley del deseo vuelve a imponerse cundo generosa apoya a los jinetes, *ἱππήεσσι*, siempre y cuando así lo desee. Nueva marca de un poder irrevocable que se manifiesta en deseo y ayuda.

4. El cuarto campo de reflexión es la **esfera económica** para relevar la acción de Hécate en el marco de ciertas actividades propias de los mortales, referidas al trabajo, al comercio y a la obtención del sustento y de cierta prosperidad o no, según sea la voluntad de la diosa que, indistintamente puede mostrarse generosa o quitar los beneficios a los hombres, en el marco de un deseo irrevocable.

καὶ τοῖς, οἳ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται,
εὔχονται δ᾽ Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὤπασε πολλήν,
ῥεῖα δ᾽ ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.
ἐσθλὴ δ᾽ ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ᾽ ἀέξειν:
445βουκολίας δ᾽ ἀγέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ᾽ αἰγῶν
ποίμνας τ᾽ εἰροπόκων ὀίων, θυμῷ γ᾽ ἐθέλουσα,
ἐξ ὀλίγων βριάει κἀκ πολλῶν μείονα θῆκεν.

Y a los que se esfuerzan en el glauco de difícil travesía
y alaban a Hécate y al resonante Enosigeo,
a ésos fácilmente la orgullosa divinidad proporciona pesca abundante,
pero rápido quita la pesca que aparece si lo quiere su ánimo.
Generosa, en los establos de Hermes el ganado aumenta,
boyadas, tropas y manadas de esparcidas cabras
y rebaños de lanudas ovejas, si lo quiere su ánimo;
De poco multiplica, y de mucho, menos dispone. (*Teogonía*, 440-447)

La primera esfera donde la intervención divina aparece es la pesca. La alabanza a Hécate y al resonante Enosigeo, *Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ*, enfatiza la disimetría estatutaria entre hombres e inmortales, lo que ha constituido un tópico dominante del presente trabajo. Cruzar el glauco, *γλαυκὴν*, supone una empresa de tal envergadura que sólo la asistencia divina lo hace posible; de allí la alabanza y la presencia del verbo *εὔχομαι*, pedir, suplicar, rogar, da cuenta de la precariedad de los mortales y de su sumisión a la voluntad divina, corroborando la brecha entre planos que sólo el deseo divino desdibuja de alguna manera.

Es la alabanza la condición de posibilidad de cierto encuentro entre ambos *topoi* ya que la *"*orgullosa divinidad proporciona pesca abundante*", ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὤπασε πολλήν.*

La presencia del verbo ὀπάζω, conceder, regalar, prestar, reintroduce el perfil generoso de la deidad, al tiempo que el poema juega, a continuación, con el fondo paradojal que la lógica de la ambigüedad[5] que atraviesa el relato del mito instala en su peculiar orden del discurso[6].

En efecto, la diosa puede conceder o quitar un don. La presencia del verbo ἀφαιρέω, quitar, separar, cortar, actúa como contrapunto de la función de dar y refirma la ambigüedad de la diosa. Tal como ocurre con las Musas, quienes inscritas en la misma lógica de la ambigüedad, son capaces de decir la verdad pero también de decir mentiras con apariencia de verdades.[7]

Comencemos el análisis por su dimensión dispensadora de riqueza. Su cara luminosa y diurna, en el marco de la lógica del linaje, parece estar siempre introducida por el adjetivo *ἐσθλὴ*, generosa**,** para abrir el juego de una dimensión funcional que se define en términos de beneficios y dones.

Tal es el caso del aumento del ganado, ya que "en los establos de Hermes el ganado aumenta", *ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν*, resultando dominante ***en la expresión*** el sentido del verbo *ἀέξω*, aument***a***r, acrecentar, robustecer.

La diosa interviene directamente en un territorio afín a Hermes para vigorizar y aumentar el ganado, fuente de prosperidad y riqueza, tal como de ello da cuenta Hesíodo en Trabajos y Días. La clave de la subsistencia, y aún de la riqueza, es la abundancia del grano y del ganado como elementos complementarios en una economía de base agraria.

La misma lógica se observa en su acción sobre el *topos* del campo. La misma lógica de la voluntad divina y la misma lógica de a ambiguedad que habla, en última instancia de una duplicidad intrínseca de Hécate que puede indistintamente y según marque su voluntad hacer prosperar el campo pero también disminuir su riqueza. La detallada enumeración del ganado permite acceder a un cuadro de conjunto de los elementos que representa la base de la economía aldeana.

Cuando en *Trabajos y Días* o en *Escudo* se tensa la realidad de la ciudad próspera en relación a la ciudad enferma por la corrupción, es el ganado, la tierra y el vientre de las mujeres dadoras de hijos los elementos que sufren el impacto de la degradación o, en su defecto, de la abundancia.

Un mismo patrón de sentido se opera en este himno a Hécate, recortando la dimensión del ganado como aquello que aumenta o disminuye según sea el deseo de la diosa. A diferencia de los otros poemas donde la hybris de los hombres mortales es el elemento que determina la pérdida de la abundancia, en este himno es la voluntad irrevocable de la diosa la que determina la variación de estados, denotando una vez más y en este sensible territorio de la riqueza, el poder absoluto de la divinidad, al tiempo que se ratifica la distancia entre ambos planos y la imposibilidad humana de transgredir o modificar los designios divinos. Retorna la imagen del coro de la *Antígona* de Sófocles que L. Gernet recoge para pensar que el hombre es una cosa maravillosa pero doblemente limitada; el primer límite lo constituye la muerte, esa barrera más allá de la cual no se puede ir; el segundo límite lo constituyen los propios dioses y tampoco sobre su voluntad se puede avanzar. La muerte y la voluntad divina constituye d ese modo las barreras infrangibles que territorializan a los mortales a su *topos* respectivo.

Es este poder de multiplicar o menguar discrecionalmente el que se expresa a través de la fórmula "De poco multiplica, y de mucho, menos dispone", *ἐξ ὀλίγων βριάει κἀκ πολλῶν μείονα θῆκεν*. La presencia del verbo del verbo βριάω marca la relación política en tanto capacidad productora de engrandecer y con

---

[5] La lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta. En el capítulo "Verdad y Sociedad", el helenista belga analiza el desplazamiento de una lógica de la ambigüedad a una lógica de la no contradicción como modo de acompañar el canónico pasaje del *mŷthos* al *lógos*. Mientras la primera lógica no se rige por el principio de no contradicción, de matriz excluyente, la segunda sí lo hace y en ese contexto, los opuestos se excluyen. En cambio, en la lógica de la ambigüedad, los opuestos se integran en una realidad compleja (DETIENNE, 1986).

[6] En efecto, toda percepción de lo real, va acompañada por una cierta estructura del discurso. Se trata, en última instancia, de la relación entre las palabras y las cosas. Michel Foucault analiza en su vasta producción teórica cómo se produce la trabazón entre lo que se ve y lo que se dice; cómo se nombra aquello que se ve; analiza órdenes de visibilidad y de decibilidad para mostrar, además, cómo eso que se dice obedece a reglas específicas de formación discursiva. Tal es el caso del relato mítico como arquitectura o andamiaje político-discursivo (FOUCAULT, 1983, p. 11).

[7] *Teog.* Son ellas las que saben decir muchas mentiras con apariencia de verdades (*pseudéa*), pero cuando quieren saben decir la verdad. La verdad siempre es patrimonio de los dioses y son ellos quienes deciden a quien le otorgan el poder de "verla" y cantarla. La visión y el canto constituyen la díada complementaria de un acercamiento a la verdad, que ubica al poeta en el espacio de excepcionalidad que le conferimos.

ello trasformar una determinada realidad. Ese poder transformador que cusa efectos sobre la realidad se inscribe en relaciones de poder que configurar "lo político"[8]

5. Finalmente nos ubicaremos en una **esfera socio-afectiva** para descubrir una última acción que Zeus le ha encomendado y que marca como en otras figuras femeninas una función que territorializa al colectivo en una dimensión que le es propia, el cuidado.

> οὕτω τοι καὶ μουνογενὴς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα
> πᾶσι μετ᾽ ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσιν.
> 4500ῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἳ μετ᾽ ἐκείνην
> ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἠοῦς.
> οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἳ δέ τε τιμαί.
>
> Así, aunque es ungénita de madre,
> Entre todos los inmortales es honrada con privilegios.
> Pues la hizo nodriza de varones el Crónida, los que después de ella
> Con sus ojos vieron la luz de la mira penetrante, Eos.
> Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores (*Teogonía*, 448-452)

La función encomendada por el Crónida define una cierta dimensión social y afectiva porque impacta tanto en el colectivo social de los varones, como en el cuidado que una nodriza ofrece.

En primer lugar, la consideración de la diosa, que es honrada, *τετίμηται*, y merecedora del himno que estamos transitando críticamente. Zeus la consagro nodriza, *κουροτρόφος*, inscribiendo el campo semático de aquel que cuida jóvenes, que educa muchachos; conocemos el valor preminente que esa acción tiene en una sociedad de marcado sesgo viril.

El cierre del himno asocia esta función nodular en l economía general del mito con los honores que Hécate, la unigénita, merece: "Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores", *οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἳ δέ τε τιμαί.*

Conclusiones

Hemos trabajado en un doble frente desde una perspectiva filosófico-filológica. En primer lugar, nos referimos al mito como operador de sentido para que constituyera el marco teórico donde ubicar nuestro extenso análisis del himno a Hécate que aparece en *Teogonía.*

Así trabajamos las características del pensamiento mítico con toda la complejidad que su estructura implica para ceder paso a un relevamiento de la figura de Hécate inscrita en un linaje básicamente diurno, sin que ello no implique las contaminaciones y bifurcaciones que la lógica de la ambigüedad inscribe en el análisis textual.

Trabajamos en dos planos, uno vertical y otro horizontal para cubrir las relaciones de Hécate con el resto de las divinidades y de Hécate con el resto de los hombres terrestres y en este plano distinguimos cinco esferas de acción de la diosa, donde pudimos ver las relaciones de poder que la diosa juega desde su registro estatutario, así como su dimensión política en tanto productora de efectos sobre lo real.

Fuentes

HESÍODO. *Obras y fragmentos.* Madrid: Gredos, 2000.
HESIOD. *Theogony. Works and Days.* Testimonia. Trans.: G. W. Most. London: Harvard University Press, 2006.
LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendin Press, 1996.
LIÑARES, L. *Hesíodo*: Teogonía, Trabajos y Días. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada, 2005.

[8] Encuadramos las consideraciones sobre el poder en el marco teórico de Michel Foucault donde la noción de poder es complementaria de la noción de resistencia. Acción y reacción, marcha y contramarcha son las claves de un tipo de ejercicio dinámico y funcional del poder, que debe ser concebido desde el modelo de la batalla perpetua y no desde el modelo unívoco y estático de la condensación sustancial del poder en un único "amo". En este marco teórico "lo político" se define como aquel juego de fuerzas capaz de transformar una determinada realidad. Al respecto, ver Colombani (2009).

VIANELLO DE CÓRDOVA, P. *Hesíodo Teogonía.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Bibliografía citada

COLOMBANI, M.C. *Hesíodo.* Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005b.
COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
COLOMBANI, M. C. *Hesíodo*. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: Editorial Universidad de Mar del Plata, 2016.
DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.* Madrid: Taurus, 1986.
FOUCAULT, M. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. *In*: FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.
FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.
GARRETA, M; BELLELI, C. *La trama cultural*. Textos de Antropología. Buenos Aires: Caligraf, 1999.
GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.
HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1997.
MARQUARDT, P. Hesiod's ambiguous view of woman. *Classical Philology*, Vol. 77, n° 4, p. 283-291, Oct. 1982.

HÉCATE ATÉ O PERÍODO CLÁSSICO GREGO: A MAGIA COMO APENAS MAIS UMA DE SUAS FUNÇÕES

Leandro Mendonça Barbosa

No século XVII, a imagem de Hécate foi eternizada como a feiticeira divina que, com seu senso moral flexível, conferia terror a homens e mulheres. O texto trágico de William Shakespeare, *Macbeth*, a coloca como líder das feiticeiras humanas em rituais, fortalecendo um imaginário moderno, que percebe uma Hécate associada à magia maléfica, praticada para prejudicar. Por meio da deusa seria possível evocar fantasmas e tramar assassinatos.

O dramaturgo inglês, para construir sua narrativa, parte da concepção sobre Hécate presente, sobretudo, em parte do imaginário grego clássico, provavelmente em uma tragédia confeccionada e representada no século V AEC, *Medeia*. A recepção da Hécate grega em Shakespeare é parte do olhar que se faz da deusa até os dias atuais[1]. Entretanto, mesmo no teatro ateniense, particularmente na tragédia, Hécate era a divindade associada à feitiçaria – termo que julgamos menos anacrônico que bruxaria – lesiva? Ou esta simbologia não era assim tão difundida no período clássico grego – momento da confecção de peças teatrais – intensificando-se a partir dos períodos helenístico, romano e medieval, chegando a Shakespeare?

Este é ponto nevrálgico deste trabalho. A divindade da magia e das feiticeiras, precipuamente, por vezes assumiu outras facetas antes e durante o período clássico. A intenção é a de perceber como se deram estas representações a depender do/a escritor/a e da conjuntura, trabalhando a documentação em seu contexto histórico. Entretanto, uma análise desta não é possível sem aclararmos o que seria a magia neste período clássico e sem identificarmos passagens que assentam Hécate nesta temática e que apontam para outros caminhos.

Nesta busca, vale a pena entendermos como Hécate foi erigida no imaginário religioso desde tempos pretéritos ao clássico, para notarmos que, assim como todas as criaturas divinas, não há "prerrogativa por excelência", e a magia em Hécate foi uma função adquirida. Acreditamos que a simbologia da deusa máxime da feitiçaria foi uma visão difundida no período helenístico, no qual exerceu preponderantemente este papel, e do mundo romano, em que Hécate continuou como a divindade símbolo da magia e detentora de extrema popularidade entre plebeus e plebeias. Anterior a isto a deusa detinha outras atribuições que não somente as práticas de feitiçaria.

Primordialmente, Hécate seria uma criatura da natureza e da fertilidade (ANNEQUIN, 1978, p. 85), associada a outras deidades femininas, como Ártemis:

> Déesse de la Nature, Hécate a tout naturellement été confondue maintes fois avec sa cousine Artémis. Chasseresse divine, elle protège également le gibier lorsqu'elle traverse les forêts avec ses meutes hurlantes. Les traits qu'elle emprunte à leur grand-mère commune Phoebé font d'elle une déesse phosphoros, porteuse de lumière et de flambeaux, associée à la Lune. Hésiode insiste à juste titre sur sa puissance; elle est monogène et n'a pas à pâtir, comme Artémis, de la présence d'un frère trop prestigieux; fille des Titans, elle se range parmi les antiques divinités pré-olympiennes aux pouvoirs illimités. Cependant, elle n'est pas entraînée dans la chute des Titans, puisqu'elle "garde sa part de terre, de mer et de ciel étoilé" (ANNEQUIN, 1978, p. 85).

Hécate, atesta Haiganuch Sarian, em seu clássico texto redigido para o *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, possui diversas características de uma divindade estrangeira (SARIAN, 1989, p. 985), originada de localidades a Oriente da Grécia e apropriada posteriormente por povos balcânicos.

Assim como Ártemis, Hécate também detinha importantes locais de culto em regiões da Ásia Menor e das ilhas do Egeu e seu nome, embora não possua uma etimologia definida, deriva, possivelmente, de uma raiz linguística indo-europeia (SARIAN, 1989, p. 985). A associação entre Hécate e Ártemis, embora se acentue no período helenístico, já era percebida em tempos mais antigos,[2] a começar

[1] Para uma discussão sobre a recepção das representações antigas de Hécate na peça *Macbeth*, ver: Carvalho (2018).
[2] O nome primitivo de Apolo, irmão de Ártemis, era Hékatos (SARIAN, 1997, p. 15); desta forma, Hécate seria o feminino deste deus primitivo, assim como Ártemis representaria o gênero antagônico ao do seu irmão. Nos sincretismos, as deusas foram ainda mais interligadas, como em Delos, mas também na região da Ática, onde terão

pelo parentesco: Hesíodo aponta que as deusas são primas, sendo Leto e Astéria – mãe de Hécate – irmãs (HESÍODO, *Teogonia*, 404-411).

A junção entre Hécate e Ártemis ligar-se-á a uma terceira deidade: Selene. As três deusas são conjuntas à Lua, representariam a mesma divindade em distintas funções, de onde pode ter surgido uma Hécate trifuncional: a partir do período helenístico haverá inúmeras estátuas de Hécate com três faces. Contudo, a analogia de Hécate com esta trifuncionalidade seria mais antiga, quando a deusa passaria a simbolizar as encruzilhadas: "L'idée d'une Hecate triple devait remonter à une tradition beaucoup plus ancienne: il est fort probable qu'elle soit en rapport avec le rôle qu'Hecate exerçait comme divinité des carrefours [...]" (SARIAN, 1989, p. 987). Como deusa das encruzilhadas, no período clássico, muitas das práticas mágicas serão realizadas nestes locais.

Hécate não foi citada pela documentação do período homérico que nos chegou. Entretanto, a *Odisseia*, por exemplo, está repleta de elementos mágicos, imprecações, feiticeiras, ambientes ocultos e fúnebres. Por qual razão a deusa que seria da magia não foi citada? Hécate, anterior ao período clássico, não era associada às feiticeiras, ou pelo menos a documentação não menciona esta relação. Na *Teogonia* (411-413) – a fonte escrita mais antiga que a cita – Hécate é a benevolente divindade da Lua, integrada tanto à terra quanto ao mar.

De linhagem titânica, parece ser independente dos olímpicos e, diferentemente de outros deuses, seus poderes não se limitam a alguns campos específicos. Hécate pode, por exemplo, conceder peixe em abundância ou fazer o gado definhar (GRIMAL, 2000, p. 193). Hesíodo despende de um grande trecho para exaltação da divindade, batizado modernamente como "Hino a Hécate". São quarenta e oito versos que explicam a genealogia da deusa e explicitam alguns de seus papeis e, juntamente com o *Hino Homérico a Deméter*, conformam-se nas duas fontes escritas que retratam Hécate até o século V AEC.

Se na *Teogonia* hesiódica do século VII AEC Hécate é a divindade que possui poderes múltiplos sobre o cotidiano dos mortais, durante o século VI AEC há uma transição para o mundo telúrico, narrada pelo *Hino Homérico a Deméter*. Por que Hécate inicia suas afinidades com o mundo ctônico, até se tornar ela mesma uma telúrica, neste Hino? Esta é uma questão difícil de ser respondida. Entretanto, por meio do Hino, percebemos que a deusa era participante dos cultos em Elêusis, provavelmente pela tradição continuada de associação à fertilidade, análoga à terra em tempos mais remotos.

O fator principal de passagem de Hécate para uma divindade cultuada em Elêusis, acreditamos, está no fato desta acompanhar Perséfone ao mundo inferior e precedê-la na Primavera[3]. Este passo é que faz com que a deusa adentre os Mistérios Eleusinos com uma função essencial. Cremos também que é a entrada no ciclo de Elêusis que transforma a deusa em ctônica, ainda antes de ser relacionada à magia.

Hécate, no início do Hino, foi a única que ouviu o grito de Perséfone no momento de seu rapto: "ouviu do antro de sua caverna, Hécate de clara mantilha" (*Hino Homérico a Deméter*, 25). Embora somente em um verso, já possuímos algumas informações: a deusa não era sombria, pois trajava uma mantilha clara, e não o manto escuro das criaturas subterrâneas, apesar de sua morada no imaginário coletivo ser uma caverna, o que a colocaria entre o claro e o escuro, da mesma forma que a deusa conviverá entre a vida e a morte (ANNEQUIN, 1978, p. 85).

A representação desta caverna possui um essencial elemento alegórico, pois simboliza o interno e o externo, o reino visível e o reino invisível (FEATHER, 2009, p. 50), indicando que Hécate convivia entre os dois ambientes. Contudo, a caverna era também local de ritos e sacrifícios desde o Paleolítico. Citando Marija Gimbutas, Jacqueline M. Feather informa que cavernas eram vistas pelas sociedades paleolíticas ao mesmo tempo que um túmulo, um útero, e por essa razão foram palco tanto de cultos de nascimento e renovação quanto de morte (FEATHER, 2009, p. 52). Munidos destas informações, propomos que Hécate assume este ambíguo papel: ao mesmo tempo em que é a única que percebe os infortúnios de Perséfone e os relata a sua mãe, no mundo de luz, está metaforicamente ligada à morte, já que o raptor Hades leva Perséfone ao submundo.

Mas ela também será, na parte final do Hino, uma materna deidade do amor para Perséfone, quando esta, após renascer, encerra seu ciclo como Corá. Ou seja, a caverna onde Hécate habita na

santuários e rituais semelhantes, como o sacrifício do porco, um animal que também era dedicado às deidades subterrâneas (SARIAN, 1989, p. 986).

[3] De acordo com Silvia M. S. de Carvalho (2010), este movimento de Hécate corresponderia ao desaparecimento e renascimento de algum astro – quem sabe a Lua – ou ser ela própria adjunta a algum corpo celeste.

narrativa hínica é a própria personificação da morte – com o rapto de Perséfone e sua descida às entranhas do mundo – e do útero, da parte maternal, quando a deusa se torna sua protetora, como uma segunda mãe. Hécate é a única que concede a informação a Deméter de que sua filha foi raptada, em uma interligação: Perséfone, neste momento, está associada à sua mãe por meio de Hécate; já Deméter só consegue saber o que houve com a filha por meio da informação dada pela deusa.

Quando Deméter pergunta a Hécate o que sabe, o autor ou autora do Hino relata uma imagem da deusa: "encontrou-a Hécate, que tinha archote nas mãos" (*Hino Homérico a Deméter*, 52). Este archote[4] seria uma simbolização de um elemento presente no ritual de Elêusis, a insígnia de conhecimento e iluminação dos caminhos. Nos cultos em Elêusis, é Hécate quem guiará Perséfone com seus archotes, retirando a deusa da escuridão e conduzindo-a para o caminho da luz. A função de Hécate é diferente e complementar ao posto desempenhado por Hermes Psicopompo, que será o guia de Perséfone entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Se Hermes em sua faceta ctônica representa a transição, Hécate simboliza a iluminação e a chegada de bonanças ao mundo dos vivos.

Na parte final, no retorno de Perséfone ao ambiente subterrâneo, quando era acalentada por sua mãe, Hécate demonstra seu viés de bondade: "[...] Perto delas veio Hécate de clara mantilha, /e cercou a filha da pura Deméter de muito afeto. /Desde então essa senhora se fez sua servidora e companheira" (*Hino Homérico a Deméter*, 438-440). Está claro que Hécate estava mais operacionalizada a uma afabilidade de deusa materna – como as primordiais divindades femininas – e de um ser de luz, do que do obscurantismo, que inclusive poderia prejudicar outros indivíduos. É devido a este trecho que concordamos com a afirmação de Patricia Marquardt: "In the Hymn, Hecate lives in a cave (24-25) and carries a torch (52) but is not strongly chthonic" (MARQUARDT,1981, p. 252).

Acreditamos que nos poucos passos em que Hécate é referenciada, a deusa é ctônica, mas não é conexa à feitiçaria. Hécate, como propõe Marquardt, não era "fortemente ctônica", mas possuía um apelo associado ao submundo – pela caverna e pelo fato de guiar Perséfone do mundo dos mortos ao dos vivos – e aos rituais telúricos de Elêusis – devido à tocha e pela presença de Deméter. A maternal Hécate deste momento do Hino acompanhará Perséfone todo o tempo. Cremos que é no *Hino Homérico a Deméter* que a deusa inicia a sua veia ctônica.

Seria um indício de que a deidade estaria entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, pois Perséfone passaria a viver entre os dois? Acreditamos que sim. Quando o Hino foi redigido já havia o conhecimento de que Hécate também possuía sua parcela ctônica no submundo e que a simbologia da deusa como guia a colocaria em fronteira entre o reino dos vivos e o dos mortos. Destarte, Jacqueline M. Feather propõe que Hécate fosse a chave para uma memória paradoxal do ser humano: os opostos de nascimento e morte, útero e túmulo e consciente e inconsciente a acompanham, assim como fazem parte de qualquer ser humano (FEATHER, 2009, p. 66).

É no século V AEC, essencialmente na tragédia euripidiana e em algumas poucas representações em cerâmica, que Hécate brotará como deusa da magia e protetora das feiticeiras. Entretanto, como veremos, mesmo no teatro ateniense, isso não foi preceito: outras peças escritas pelo próprio Eurípides, bem como a comédia de Aristófanes, conceberão a deidade em outras facetas. Entretanto, se nos dedicarmos à análise da iconografia de Hécate, ela segue como uma divindade dos mistérios de Elêusis na maioria das imagens.

Apesar de algumas cerâmicas exibirem Hécate em companhia das Erínias ou de cães, seu perfil é o de empunhar archotes, a guiar Perséfone para o mundo de luz, saída do subterrâneo e acompanhando as divindades que compunham o séquito de Elêusis. Esta feição e a da magia serão concomitantes a outras neste século. Se considerarmos todo o *corpus* documental do período, o contexto de Elêusis suplanta o mágico.

A partir destas constatações, torna-se importante notar como se dava a construção deste mundo mágico de que tanto falamos na Grécia antiga anterior à concepção de Hécate como sua deusa, e notar quando e porque a deidade passa a ser associada à magia e ao ocultismo, enquanto em outras há diferentes desempenhos. Mary Douglas, ao citar James Frazer, aponta que a magia seria uma primeira fase, a mais primitiva, das manifestações de fé humanas.

[4] Nos Mistérios de Elêusis, o fogo era um elemento primordial. Ao mesmo tempo em que representaria a purificação, também se ligaria à terra de diversas maneiras, como elemento de transformação (CARVALHO, 2010, p. 314).

Desta tese surgiria a antítese que é a religião, um outro estágio do pensamento dos homens. Finalmente, a síntese, a evolução, a forma mais virtuosa e efetiva, seria a ciência (DOUGLAS, 1980, p. 34). Por esta análise, o mágico, o oculto e a feitiçaria representariam as vontades e as emoções – dentre elas principalmente o amor e o ódio – que por vezes não poderiam ser expressos em outros momentos da vida.

Todavia seria errôneo e, certamente, uma leitura ultrapassada, caracterizarmos estas práticas como simplesmente primitivas. Os atos de feitiçaria e a própria magia se caracterizariam como um dos vários e complexos ritos religiosos compreendidos pela sociedade helênica. Não percebemos grandes distinções entre um momento ritual praticado por um sacerdote de um culto olímpico em um templo de Apolo de uma prática mágica presente em um ctônico rito aos mortos, realizado em uma encruzilhada durante uma noite de Lua nova. O que diferencia é a aceitação, por parte da comunidade, de alguns ritos em detrimento de outros.

A magia, como trataremos durante este texto, foi encerrada ao obscurantismo por parte da sociedade, que passa a não a aceitar. Esta feitiçaria associada ao mal, a *goétia*, manifestou-se em Atenas a partir do século V AEC[5] – apesar destas crenças serem registradas desde Homero, mas não com os mesmos fins – e, dentre as várias formas de realizá-las, a documentação escrita e imagética – sobretudo cerâmica– não agrega Hécate a esta prática, à exceção de *Medeia*[6].

A magia poderia ser considerada, por si só, como religião? Vejamos a citação a seguir, baseada nas reflexões de James Frazer:

> I shall also ask whether 'such differences as can be detected confirm the most widespread theory about the difference between magic and religion (at least among classicists), the one made famous by Sir James Frazer, namely, that the magician constrains, coerces, and forces the divinity to do his will, whereas religious man meekly submits himself to God's overpowering will (FARAONE; OBBINK, 1991, p. 188).

Se considerarmos as práticas mágicas na acepção dos frazerianos, então o *magos*, por exemplo, não seria um homem religioso. Todavia, a feitiçaria se formata na forma em que a crença ou a religiosidade aparece: o *magos* coage a divindade, mas o indivíduo que procura este sacerdote crê nesta e por isso pode ser considerado um indivíduo religioso.

A magia, assim, comporia o conjunto da religião ou, no caso da Grécia, do mito, pois temos, na definição de Jean-Pierre Vernant, o mito como uma manifestação do ser humano, culturalmente, mas também psicologicamente, que independe de sua bagagem privada ou de seu estatuto na hierarquia social. O mito não é uma fantasia de poetas ou uma construção de indivíduos que se utilizariam de fantasias para compor obras; é sim uma manifestação inerente ao ser humano (VERNANT, 2001, p. 25).

Outrossim, a magia certamente faz parte deste conjunto de estruturas que compõem o mito. Se não a caracterizarmos como parte do desejo mítico, como uma manifestação religiosa, e não considerarmos seus sacerdotes como indivíduos que harmonizam e facilitam estas concepções religiosas, correremos o risco de cair em um ranço determinista e até mesmo preconceituoso, de que somente as crenças oficiais da *polis*, ou os sacerdotes registrados e reconhecidos por templos – estes parte do poder – é que poderiam gozar da condição de religião.

A. Barb aponta para o sentido de que, por haver interação entre o humano e o divino, a magia se configura claramente como parte do aparato religioso. Se nas práticas rituais o ser humano se submete ao divino para conseguir o desejado, trabalha para ele em formas de cânticos, cultos e oferendas, na magia

---

[5] A partir deste século foram utilizadas finas lâminas de chumbo chamadas *katádesmoi*; estas tabuinhas foram encontradas no perímetro urbano de Atenas, nas regiões do Cerâmico, e eram utilizadas para rituais mágicos. O *katádesmos* estava associado ao ocultismo desde sua confecção, pois somente o fato de o indivíduo grafar o nome de alguém num suporte oculto e fora do âmbito público já teria uma conotação negativa, pois a vítima estaria incapaz de se defender (CÂNDIDO, 2004, p. 61).

[6] Conforme Dolores Alves Puga Sousa (2014), a relação de Hécate com a morte, ademais do ciclo de Elêusis, poderia estar ligada, no período clássico grego, ao orfismo, uma religião de características estrangeiras – o que corrobora com as afirmativas de que Hécate pode ter se originado na Tessália ou na Trácia – e muito associada ao submundo e ao culto aos mortos.

há uma inversão deste sentido, uma vez que o ser humano é quem utiliza a divindade para atingir seus resultados; seria ela quem trabalharia para ele (BARB, 1989, p. 118).

Esta visão questiona a perspectiva que foi aceita por parte dos círculos de estudiosos da Antiguidade e da religião ao longo do século XIX e parte do XX. A visão evolutiva da magia como um primeiro estágio, primitivo, que seria suplantado pela religião, que por sua vez, seria substituído pela ciência, neste caráter evolucionista da história, serviu na construção de uma visão histórica que por vezes recorria ao mundo greco-romano como exemplo a ser seguido (CÂNDIDO, 2008, p. 46), como uma forma de combate ao irracional, sendo que a magia seria o estágio mais desarrazoado destas sociedades antigas. Por esta perspectiva, a magia seria um fenômeno a ser superado pela contemporaneidade, tão adepta dos avanços científicos. Esta relação também se percebia no campo do conhecimento, no qual a ciência era o saber possível de ser testado e comprovado, a religião um axioma que não deveria ser contraditado e a magia uma experiência primitiva de como se controlar a natureza (CÂNDIDO, 2008, p. 48).

Entretanto, faz-se importante salientarmos que, na sociedade helênica antiga, certas manifestações religiosas eram mais malvistas do que outras, e a magia é uma excelente forma de exemplificarmos esta diferenciação. Pela etimologia de seu termo, estaria ligada ao que os gregos entendiam como estrangeiros – provavelmente persas – a magia era a religião "do outro", em uma forma pejorativa de se referir às manifestações religiosas vindas de fora. Este prisma imputou uma percepção de identidade pela alteridade, ao mesmo tempo que definiu a própria superioridade helênica partindo de uma perspectiva autóctone, apontando as religiões "não-gregas" como magia (SILVA, 2010, p. 03).

Desde sua origem o termo magia denota, então, uma preponderância do *status quo* dominante e uma aversão por aqueles que não fazem parte deste grupo, não só de costumes socioculturais estrangeiros, mas de "outras" congregações gregas dentro do próprio cotidiano social helênico (SILVA, 2010, p. 04), pois a prática de magia passou, no caso de Atenas, a se popularizar no período clássico, e muitos destes praticantes eram atenienses, mas que lançavam mão de tradições ádvenas e, deste modo, eram encarados como "outros", fora da civilidade ateniense esperada.

Desta forma, com os processos de interações mediterrânicas, a *polis* recebeu diferentes atores religiosos que, por meio dos sincretismos, apropriaram-se das religiões tradicionais, com novas lideranças religiosas e divindades que não mais atendem ao *status quo* pretendido pela oficialidade. Estes novos cultos e práticas não alteram a matriz cultural e religiosa *políade*, entretanto, também não partem da premissa de que serão estandardizados pela vontade cultural e política do poder oficial, diversificando condutas e atitudes religiosas daqueles e daquelas que não eram parte do corpo cívico e elitista de Atenas (CÂNDIDO, 2008, p. 47).

Prosseguindo, faz-se importante salientar que as práticas mágicas não eram uma prerrogativa de Hécate. Inúmeras deidades, incluindo Zeus, em sua faceta ctônica, e até Apolo, foram utilizadas como instrumento para atingir o objetivo desejado. Contudo, as imprecações eram remetidas às divindades mais identificadas com o ocultismo ou mesmo sincréticas como, além de Hécate, Leto, Pluto, Selene e Hermes Psicompompo, por exemplo; tudo dependeria do contexto e do desejo do praticante. Porém, havia as deidades preferidas dos sacerdotes ou mesmo das pessoas que eram adeptas da magia para a realização dos trabalhos, como as ligadas ao submundo ou as lunares. Entretanto, é importante ressaltar que, dependendo do que era pedido, uma série de divindades era mais eficaz que outra.

Hermes Psicopompo, por exemplo, foi o preferido dos praticantes que desejavam manipular almas. Como o deus é o interlocutor do mundo dos vivos no mundo dos mortos e vice-versa, era usado para manejar aquelas almas que ainda não haviam passado pelo barqueiro Caronte. Deste modo, os desejos dos indivíduos vivos para com Hermes – que é o responsável pelas almas em seu momento de transição – seriam mais bem-sucedidos.

No período clássico, Hécate adquire esta função mágica que, defendemos, não será seu principal atributo. A magia em Hécate ganhará realmente força nos períodos helenístico e principalmente romano, eliminando as suas funções primordiais, como a fertilidade. Como foi apontado por Maria Regina Cândido (2004), a magia passou a vigorar com mais frequência em Atenas – sem negar as práticas de

outras cidades-estados, claro – devido à individualidade característica do período clássico, em detrimento da coletividade do sentimento de *polis* que vigorava nos séculos anteriores[7].

Em quatro tragédias, todas escritas por Eurípides – *Medeia*, *Íon*, *Helena* e *As Fenícias* – Hécate é retratada claramente, além de duas comédias – *As Vespas* e *As Rãs* – de Aristófanes. Na tragédia *Medeia*, representada em 431 AEC, é narrada a amargura e a revolta de uma mulher repudiada pelo marido. Com um tremendo apelo psicológico, Eurípides tece uma personalidade vingativa, mas de sabedoria e técnica, na mulher estrangeira insurrecta, Medeia, que mata os próprios filhos para se desafrontar seu marido adúltero, Jasão. *Medeia* está carregada de rituais mágicos e atos de feitiçaria, e Hécate é referenciada uma vez, como senhora da feiticeira homônima.

Propomos que esta tragédia teve um papel fundamental na construção da imagem de Hécate como divindade da magia, pois é a primeira fonte escrita a relacionar um ritual mágico à deusa. É admissível que Hécate já fosse conexa à feitiçaria, mas, nesta obra, Eurípides assenta a divindade junto a *goétia* e a morte. É provável também que a propaganda como divindade ligada à feitiçaria ganhou força em *Medeia* e influenciou outras peças que seguiram por vertentes parecidas:

> Many of Hekate's darker aspects come to the forefront during the classical era. Her identification with magic begins to dominate the literature in the late fifth century, due in large part to Euripides' "Medea". The tragic heroine of this drama, the murderer of her own children, calls on Hekate as her personal goddess (FRIEDMAN, 2002, p. 138).

Em um monólogo, Medeia deseja a morte dos filhos – neste caso por meio de veneno – e pede proteção à sua deusa:

> [...] Espero então ainda algum tempo, a
> ver se me aparece algum baluarte seguro, e com o dolo e o silêncio
> executo este crime. E, se uma sorte irreparável me atingir, eu mesma
> empunharei a espada, ainda quando tenha de morrer, e os matarei, e
> seguirei os caminhos violentos da ousadia. Porque, pela minha Senhora,
> a quem presto cultos acima de todos, e que escolhi para me ajudar, por
> Hécate, a que habita no recesso do meu lar, nenhum deles torturará
> incólume o meu coração. Amargos e funestos lhes farei os esponsais,
> amarga a aliança e a minha fuga destas terras (EURÍPIDES, *Medeia*, 389-400).

É sabido que, em várias regiões da Grécia, eram erguidos altares a Hécate nas casas, na forma de um culto privado (MARQUARDT, 1981, p. 253). Rituais em sua honra eram realizados em encruzilhadas nas luas cheia e nova, por ser uma divindade lunar, para afastar os espíritos das residências. A deusa, neste aspecto assemelhando-se a Héstia (FRIEDMAN, 2002, p. 139), também possuía esta perspectiva privada, de proteção à família e ao lar. Hécate habita o lar de Medeia. Cultos eram prestados para prejudicar o inimigo, em um caráter individualista que já apresentamos.

Entretanto, aqui se trata de um abalo excessivo e de uma incredulidade por parte de Medeia, que renunciou à sua vida para viver com Jasão e foi renegada pelo marido. Neste caso, a magia não era para lesar um inimigo político ou moral, mas sim o marido, utilizando como meio os seus filhos. Atestamos com isto que, diferentemente dos séculos anteriores, o século V AEC partilhava de um particularismo, pelo qual os indivíduos se preocupavam mais com suas emoções do que com o bem-estar do "organismo" *polis*.

Se antes Hécate era a deusa que agia pelos seres humanos – como demonstrado na *Teogonia* – ou partilhava do sentimento maternal, cuidando e zelando pelo bem-estar da filha de Deméter, em *Medeia* ajudará aqueles que desejam depreciar outros indivíduos, pessoas que mostravam força quando se sentiam injustiçadas e traídas, como Medeia, por aqueles que também agiam conforme suas individualidades,

[7] As epopeias homéricas, por exemplo, já relatavam a recorrente prática da feitiçaria, como as passagens da *Odisseia* que se referiram a Circe e a Calipso. Porém, o tipo de prática de feitiçaria ateniense do quinto século AEC diferia daquela relatada no período homérico por um ponto principal: a finalidade. Os rituais atenienses possuíam um caráter essencialmente individualista.

como Jasão. Medeia está muito longe do ideal de *sophrosyne* dos atenienses e pedirá proteção a Hécate para suas ações. Pela primeira vez em um documento que sobreviveu ao tempo Hécate é utilizada em *goétia*. Entretanto, até o século V AEC é o único documento que a descreve assim.

A feiticeira Medeia é estrangeira. Este ponto reforça a ideia da *goétia* como um lugar do "outro", do incivilizado, do não-grego. O comportamento de Medeia e suas atitudes de magia atestariam para um barbarismo que não condissera com a temperança tão prezada pelo ideal de Atenas. Entretanto, por qual motivo a feitiçaria, alijada do discurso civilizatório da *polis* ateniense, possui uma peça de teatro dedicada ao tema, com uma feiticeira que evoca a *goétia* de Hécate?

Tratando-se de uma tragédia que, fundamentalmente, é construída por múltiplos discursos, as relações discursivas abarcam não só os aspectos da hegemonia cultural *poliade* – apesar do teatro ser parte deste aparato – mas de temas que podem atender a outras perspectivas da vida social, inclusive como forma de criticá-los (SOUSA, 2014, p. 114). Há críticas neste texto trágico ora a atitudes de Medeia, ora a de Jasão, além do próprio questionamento da *goétia* em algumas passagens.

Circulando em diversos grupos sociais atenienses, a tragédia parte de uma construção contra-primazia para exercer um discurso que, por vezes, vai de encontro a esta própria preeminência. Medeia, estrangeira, feiticeira, em agonia e decepção, imputa sofrimento ao herói Jasão. Todavia, Eurípides, na única peça que julgamos assentar Hécate na *goétia*, não nega o poder do conhecimento mágico e de sabedoria da feiticeira, pois Medeia alcança um poder de destruição enorme com o conhecimento de rituais mágicos. Esta perspectiva maligna das feiticeiras na peça inclui Hécate. A medida em que o *logos* se valoriza (SOUSA, 2014, p. 107) e terá, a partir do século V AEC, seu apogeu, negará o que seria a bestialidade, os sacrifícios e o culto aos mortos para conseguir benefícios individuais ou ainda prejuízo aos inimigos.

A obra *Íon* é mais intrigante do que *Medeia*, pois nela Eurípides altera completamente a genealogia hesiódica, construindo uma linhagem divina própria, modificando assim padrões do imaginário religioso ou, ainda, relatando outra teogonia paralela que não sobreviveu até nossos dias. Não se sabe ao certo a data de sua encenação; fala-se entre 418 e 408 AEC. A peça narra o mito de Creúsa e Xuto, que não aceita o filho de sua esposa, outrora abandonado e agora reencontrado, Íon.

Esta tragédia é a que aborda Hécate da forma mais dessemelhante. A deusa aqui é associada à Einódia ou, mais especificamente, confunde-se com esta deidade. Einódia é uma deusa que simboliza a encruzilhada (PULQUÉRIO; ÁLVARES, 1973, p. 323), assim como Hécate[8], o que nos faz concluir que se trata possivelmente de uma divindade sincrética do período clássico, ou uma miscigenação de divindades, sobretudo Ártemis e principalmente Hécate (PARISINOU, 2000, p. 85). Outra hipótese parte da premissa de que Einódia seria outra representação da própria Hécate – no que acreditamos – já que Einódia não é citada por fontes de períodos pretéritos. Esta é uma das peças na qual Eurípides mais questiona a organização olímpica divina, subvertendo papéis e caracterizações, por isso esta permutação de Hécate por Einódia.

A evocação a esta antonomásia de Hécate aparece em uma fala do Coro, que é formado pelas servas de Creúsa, em uma súplica para que Einódia guie e ilumine os caminhos da sofrida mulher:

> CORO
> Einódia, filha de Deméter,
> você, que governas os noturnos assaltos,
> guia hoje, em pleno dia, ao fim a que se destina
> minha augusta Senhora,
> a taça mortífera, cheia de gotas de sangue
> da degolada Górgona, nascida da Terra.
> Guia-a para aquele que quer ser senhor
> do palácio de Erecteu.
> Que jamais intruso de outra raça
> possa reinar em Atenas,

[8] As encruzilhadas, ao menos no período clássico, possuíam uma ambiguidade, conforme nos relata Jacqueline Feather (2009). Ao mesmo tempo em que era local de aparições de espectros, onde se enterravam criminosos e suicidas, também poderia se configurar como um local de purificação. Desta forma, Hécate seria a protetora dos que a ela pedem ajuda nas encruzilhadas.

cujo cetro pertence aos nobres Erectidas (EURÍPIDES, *Íon*, 1048-1058).

Reforçamos que esta Einódia se trata de uma alcunha de Hécate, mais que uma síntese de deidades, sobretudo pelo fato de a divindade carregar tochas e pela faculdade de guiar. É Hécate quem guia Perséfone pela escuridão do mundo dos mortos.

Esta Einódia irá guiar a "Senhora" Creúsa, da mesma forma que Hécate faz com Perséfone. Aqui Eurípides coloca Einódia como filha de Deméter. Temos então uma série de associações. Primeiramente, a Einódia euripidiana seria originalmente uma antiga deusa da Tessália que adentrou na Ática e levou traços da magia tessálica para Atenas. Existem fortes indícios, inclusive, de que esta deusa, associada à Hécate, é que a transformou na divindade das práticas mágicas, o que teria ocorrido justamente no século V AEC (MARQUARDT, 1981, p. 252), tendo nos séculos vindouros a consagração de Hécate como a deusa da magia.

Leah Friedman aponta que a deusa tessálica e as próprias mulheres da Tessália, as quais Einódia estaria representando, foram estereotipadas pela sociedade helênica, sendo conhecidas como feiticeiras e conhecedoras das práticas mágicas (FRIEDMAN, 2002, p. 140). Provavelmente, foi com esta centralidade que Eurípides pretendeu trabalhar: a Hécate-Einodia como uma exótica formatação de feitiçaria, detentora de conhecimentos ocultos que auxiliam os que a ela clamam.

Sendo uma deusa da encruzilhada, Einódia "concedeu" à imagem de Hécate e a seus seguidores mortais o atributo de celebrar rituais nas encruzilhadas[9]. Porém, em *Íon,* Eurípides recria e reinventa parte da religiosidade ateniense, e é aí que ocorre a associação de Einódia com Deméter, por exemplo. No período clássico, Hécate já figurava entre os deuses que partilhavam as funções nos Mistérios de Elêusis e já era, pelo imaginário mítico, reconhecida como uma companheira de Deméter e principalmente de Perséfone. Entretanto, Eurípides vai além: relendo a genealogia divina, elege Einódia-Hécate como filha de Deméter, agregando-a também a Perséfone. Estas três deidades, que desde o *Hino Homérico a Deméter* possuem correlações, praticamente se fundem nesta tragédia como parte do mesmo mundo.

O Coro pede a Hécate que guie Creúsa em sua jornada. Todo o trecho tem como pressuposto o ato de guiar, em um indício da Hécate guia, a que acompanha Perséfone com seu archote de fogo. A integração entre Hécate e Perséfone pode ser entendida como uma relação de condutora e do poder da primeira em abrir e fechar as portas do submundo. A deusa é a que "governa os noturnos assaltos". Os acontecimentos repentinos, que por algum motivo estavam fora do controle, como a magia na qual Hécate governa.

Todavia, embora Hécate apresente aqui elementos soturnos, não há uma relação clara com a feitiçaria, mas sim com seus trabalhos como guia. Diferentemente de *Medeia*, não há nenhuma analogia com a *goétia*, a magia renegada. Hécate auxiliará durante o dia, é importante ressaltar, na proteção do trono real de Erecteu, do poder da cidade de Atenas; a deusa está protegendo o *genos* dos Erecteus, a estirpe real. Do contrário, a tese que defendemos, de que a *goétia* de Hécate é extremamente individualista, esta magia, regida sob a luz do Sol, é de interesse público, preocupa toda a *polis*. Defender o governante é um interesse *políade*, e não somente do indivíduo que governa. Já colocamos que, neste final de período clássico, a feitiçaria individualista se fortalecia; entretanto, a Einódia-Hécate de Íon está associada ao ato de guiar, durante o dia e de interesse de uma realeza.

[9] Hécate possuía uma denominação, Ereschigal, evocada durante a noite, em uma encruzilhada de três estradas. Esta faceta, ao que tudo indica um lado orientalizado da divindade, era considerada mais perigosa e concederia sonhos reveladores e pedidos ocultos a quem a chamava; tão delicado era este ritual que, assim que encerrado, o indivíduo deveria sair rapidamente do local (FARAONE; OBBINK, 1991, p. 178.). Contudo, em nenhuma obra de cunho teatral, histórico ou filosófico este apodo é citado. Ele encontra-se somente em *katádesmoi*. Contudo, vários são os ritos ocorridos em encruzilhadas que incluíam sacrifícios de animais e trabalhos com sangue. O cão era o animal que andava junto a Hécate e muitas vezes era sacrificado em honra da deusa. A encruzilhada, como já colocamos, poderia ser usada também como um local de purificação. Isto se daria, da mesma forma, por meio da utilização do sangue, pois este representa o que é belo e elevado, ligando-se à própria vida e à alma (CHEVALIER, 1986, p. 909.). Este elemento, conforme Walter Burkert, também é símbolo de purificação, e os sacrifícios purificadores, realizados por meio de sangue, são como "ritos de passagem", nos quais o antes impuro se torna purificado (BURKERT, 1993, p. 175). O sangue do animal sagrado para Hécate, o cão, era importantíssimo para o sucesso do rito.

Hécate, desde o século VI AEC, está coligada com o mundo dos mortos. Nas partes finais do *Hino Homérico a Deméter* é a deusa, ainda sem uma proximidade com a magia, quem cuida e concede segurança a Perséfone. Na cerâmica do contexto dos Mistérios de Elêusis, Hécate empunha seus archotes para a filha de Deméter, em seu processo de saída do mundo dos mortos. Esta narrativa, que nos mistérios eleusinos será digna de honras, é a que a aponta em analogia com o mundo dos mortos e seus habitantes, como os *eidoloi*.

Pergunta-se como Hécate foi de uma deusa auxiliar de Perséfone, bondosa para os humanos – haja vista que, uma vez Corá, a agricultura floresceria – para uma deusa oculta das aparições (CARVALHO, 2018, p. 153). Defendemos que esta ruptura nunca houve de fato. O que ocorreu foi um amoldamento das antigas funções por outros modelos sociais, ideia que a tragédia pouco difundiu. Por este trecho da obra euripidiana, parece-nos improvável julgar a obscuridade mortuária da deusa.

A peça *Helena*, também escrita por Eurípides, foi encenada nas Grandes Dionísias, no ano de 412 AEC; narra o encontro de Helena e Menelau no Egito após a Guerra de Troia, pois Zeus teria dado a Paris um *eidolon* da espartana e transportado a verdadeira para o Egito. A citação a Hécate aparece em um diálogo entre Helena e Menelau quando do reencontro e reconhecimento dos dois:

> HELENA
> Ó tu vens tarde aos braços da esposa!
> MENELAU
> Que esposa? Não toques meu manto.
> HELENA:
> Aquela que meu pai Tindáreo te deu.
> MENELAU
> Ó lucífera Hécate, envia boas visões!
> HELENA
> Não me vês serva de Enódia à noite (EURÍPIDES, *Helena*, 566-570).

O escritor assenta Hécate como uma criatura de luz – "lucífera" – o que exatamente Hécate concedia a Perséfone com seus archotes, podendo ser também a própria metáfora de Perséfone encontrar a luz e se tornar Corá.

Hécate é uma divindade que, embora possua ligação com o mundo dos mortos em Eurípides, carrega a luminosidade, assim como no *Hino Homérico a Deméter*. É plausível pensar que o tragediógrafo, na confecção de *Helena* – assim como de *Íon* – tenha, nesta passagem, sofrido influências do Hino e originado esta ideia, muito mais do que a de uma *goétia*, como consta na fala de Menelau: a deusa traria boas visões, *eidoloi* que talvez o ajudasse a reconhecer naquela mulher sua esposa. Com este passo negamos que o vínculo com o sobrenatural mortuário e os fantasmas não tenham forjado uma Hécate associada à *goétia*? Não. Todavia, não percebemos esta relação nas tragédias, que a atrelam mais a sentimentos pretéritos do que às funções mágicas do período em que eram escritas.

A tragédia *As Fenícias*, também de Eurípides, encenada por volta de 411 AEC, teve como intuito dar um outro enfoque à saga de Édipo escrita por Sófocles. Eurípides elabora uma releitura da disputa pelo trono da cidade de Tebas pelos filhos de Jocasta e Édipo, que se casou com a mãe após decifrar o enigma da Esfinge. Hécate aparece em uma fala de Antígona, também filha do casal mãe e filho:

> ANTÍGONA
> Oh, poderosa, filha de Latona,
> Hécate! Rebrilha a planície
> de bronze toda coberta (EURÍPIDES, *As Fenícias*, 109-111).

Aqui Hécate também é uma divindade de luz, que resplandecerá uma planície; além de ressaltar a possível luminosidade – ou esplendecências – que a deusa exalaria. Também há uma inversão da lógica teogônica de Hesíodo, uma vez que Eurípides, a seu estilo de questionar as genealogias divinas, aponta Hécate como filha de Leto – Latona é outro nome possível para a deusa, utilizado com maior substância em Roma.

No texto cômico de Aristófanes *As Vespas*, de 422 AEC, representado no festival das Leneias, Hécate retorna à sua tradição hesiódica, associada ao julgamento. Na fala de Filocléon, o velho camponês viciado em julgamentos, temos:

> [...] Eu tinha ouvido falar
> que os Atenienses iriam um dia julgar os processos em frente
> a suas casas, e que cada um iria, em seus portais
> construir um pequeno tribunal, minúsculo, como um
> nicho de Hécate, em toda a parte, atrás de suas portas (ARISTÓFANES, *As Vespas*, 800-804).

Interessante Hécate figurar em uma peça como *As Vespas*, permeada de sentimentos jurídicos e legalistas.

Nesta comédia, o alvo da crítica são os homens atenienses das leis, corruptos, que se dedicam a julgamentos insignificantes e inócuos e se deixam levar por belas palavras. Esta passagem atenta para a questão de, embora no século V AEC a deusa assumir aspectos distintos daqueles de sua primeira fonte, ainda conserva, em parte do imaginário religioso ático, características de sua tradição pretérita.

Os pequenos tribunais que os atenienses montarão dentro de suas próprias casas se configuram como "um nicho de Hécate". Não encontramos evidências de que Hécate seria, neste período clássico, uma deusa da justiça – prerrogativa atribuída muito mais a Atena – e na Assembleia democrática figuraria com efígies ou mesmo menções a ela. Ou seja, Hécate, oficialmente, nada tinha a ver com o ideal de justiça da democracia.

Aristófanes, nesta sua comédia, resgata uma perspectiva remota da deusa: que em seus primórdios, ainda no século VII AEC, Hécate sentava-se ao lado dos juízes nos tribunais (HESÍODO, *Teogonia*, 430-431). Como forma de criticar os padrões de justiça do período, é possível que Aristófanes tenha deixado as divindades justas, tradicionais daquele século, e recorrido a Hécate, demonstrando que a justiça até ali assentada e aceita pelo *status quo* estava desmoralizada.

Atrelar a imagem de uma deidade ctônica, fora dos padrões da *polis* e até associada a *goétia* em alguns momentos não seria bom para a imagem da Assembleia ateniense, símbolo de poder e justiça, que não contempla esta divindade em seus julgamentos – deuses olímpicos combinariam mais com esta prática. A Hécate hesiódica da equidade, dos juris, se vê encerrada à peça de um comediógrafo que, por sinal, criticava tanto seus pares quanto este ideal da assembleia democrática e seus homens do legalismo.

A última obra a ser trabalhada é a comédia *As Rãs*, de 405 AEC, representada durante as festas das Leneias. Nela é narrado o descontentamento do deus Dioniso acerca do que havia se transformado as artes naquele fim de Guerra do Peloponeso. Temos, na fala do corifeu, recomendações dadas pelo sacerdote de como não deveria se comportar um ateniense, e como estaria se comportando parte da sociedade daquele período.

Dentre os exemplos dados está: "[...] quem conspurca as estátuas de / Hécate, ao mesmo tempo em que canta nos coros cíclicos; [...]" (ARISTÓFANES, *As Rãs*, 366-367). Do mesmo modo, não notamos uma alusão a algum aspecto ou função de Hécate; entretanto, fica um forte indício de que esta deidade, no período de escrita da comédia, não era relegada ao submundo, à obscuridade e ao "outro" da feitiçaria, uma vez que estátuas em sua honra deveriam existir pela cidade de Atenas, mesmo que em certas conjunturas.

Em busca de um entrosamento na documentação escrita que retratou Hécate até o quinto século AEC, entendemos que as prerrogativas da deusa eram múltiplas e se alteraram com o passar dos séculos. Sendo uma divindade bastante contemplada por Hesíodo, assumia funções que não incluíam a feitiçaria, mas sim um rol de incumbências que a colocaram como deusa primordial, possivelmente em associação aos poderosos titãs.

Esta retratação segue no século VI AEC, mas com a especificidade agrícola percebida no *Hino Homérico a Deméter*. Possivelmente, uma divindade antiga do ciclo de Elêusis, Hécate é quem concede amor à Perséfone/Corá e auxilia Deméter como matrona. Esta simbolização seguirá no século V AEC em várias imagens de cerâmica, estátuas e afrescos representando Hécate no contexto de Elêusis, com seus archotes a iluminar o caminho de Perséfone e a participar do panteão do culto misterioso.

Esta deusa pouco se parece com o que se eternizou: a divindade das feiticeiras e da *goétia*. Esta função de Hécate, que se popularizou a partir do período helenístico e é eco até a contemporaneidade,

viu seu nascimento da documentação escrita e imagética no quinto século AEC, provavelmente pelo aumento das práticas mágicas em Atenas neste período, o que refletiu em uma parte, ainda que residual, das imagens em cerâmicas, e de uma pequena representação na tragédia, resumindo-se praticamente a um trecho bastante específico da tragédia *Medeia*.

Defendemos, então, que, mesmo durante o teatro ateniense do período clássico, a imagem que se faz de Hécate, como a auxiliar dos *magoi* e das feiticeiras em suas práticas mágicas, de caráter individualista e, muitas vezes, prejudicial aos seus alvos, no intuito de danificar o outro, não foi a preponderante. Temas que são considerados conexos à magia, como a evocação de *eidoloi* e o ato de guiar, estavam presentes, mas em um contexto de benefícios, de auxílio a práticas consideradas adequadas para a *polis*. Outras temáticas, como antigas associações com Hesíodo, também estão presentes, em transformações complexas que vão além da prática da *goétia*.

Avaliamos importante a forma com que percebemos a construção da imagem de Hécate, entendendo que a magia não foi, inicialmente, uma caracterização da tragédia, para entendermos a importância de outros períodos, como o helenístico e o mundo romano, na ereção da representação desta deusa, que será recebida em períodos posteriores, incluso a contemporaneidade. A representação eternizada de Hécate talvez não tenha tanto as origens clássicas do teatro, sendo fruto de usos posteriores.

No início deste Capítulo citamos a tragédia shakespeariana *Macbeth*, julgando que os usos que se fez da faceta mágica e maligna de Hécate construiu muito mais a imagem que se faz da deusa na atualidade do que as fontes produzidas na Antiguidade, mesmo aquelas que retratam o contexto da magia, como *Medeia*. Desta forma, debruçar-se sobre a documentação antiga é entender que os mitos e suas divindades são mais complexos do que parecem à primeira vista.

Documentação literária

ARISTÓFANES. *As Rãs*. Trad.: A. da C. Ramalho. Lisboa: Edições 70, 2008.
ARISTÓFANES. *Les Guêpes*. Trad.: H. van Daele. Paris: Le Belle Lettres, 1985.
EURÍPIDES. *As Fenícias*. Trad.: M. dos S. Alves. Coimbra: Instituto de Alta Cultura-Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1975.
EURÍPIDES. Helena. Trad.: J. Torrano. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 05, n. 01, p. 141-218, 2017.
EURÍPIDES. *Íon*. Trad.: M. de O. Pulquério; M. M. da S. Álvares. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1973.
EURÍPIDES. *Medeia*. Trad.: M. H. da R. Pereira. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1991.
HESÍODO. *Teogonia*. Trad.: J. Torrano. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1995.
HINO HOMÉRICO A DEMÉTER. *In*: RIBEIRO JR., W. A. *Hinos Homéricos*: tradução, notas e estudo. Trad.: M. L. G. Massi. São Paulo: EdUNESP, 2010, p. 228-266.

Referências bibliográficas

ANNEQUIM, J. *Recherches sur l'Action Magique et ses Representations*: Ier et IIème siècles après J.C. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
BARB, A. A. La suprevivencia de las artes mágicas. *In*: MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989. p. 117-144.
BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004.
CANDIDO, M. R. Religião, Rito e Magia na Atenas Clássica: a visão historiográfica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 01, n. 01, p. 11-19, 2008.
CARVALHO, S. M. S. de. Deméter e os Mistérios Eleusinos. *In*: RIBEIRO JR., W. A. *Hinos Homéricos*: tradução, notas e estudo. São Paulo: EdUNESP, 2010, p. 270-325.
CARVALHO, T. R. Hécate, deusa da magia: representação em *Macbeth*. *Caletroscópio*, Ouro Preto, v. 06, n. 01, 2018.
CHEVALIER, J. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
DOUGLAS, M. *The world of goods*: towards an anthropology of comsuption. Middlesex: Penguin Books, 1980.

FARAONE, C.; OBBINK, D. *Magika Hiera*: Ancient Greek Magic and Religion. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.
FEATHER, J. M. *Hekate's Hordes: memoir's voice*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Psicologia, Pacifica Graduate Institute, Summerland, 2009.
FRIEDMAN, L. Hestia, Hekate, and Hermes: an archetypal trinity of constancy, complexity, and change. *Tese* (Doutorado em Filosofia), Departamento de Psicologia, Pacifica Graduate Institute, Summerland, 2002.
GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.
MARQUARDT, P. A. A Portrait of Hecate. *The American Journal of Philology*, v. 03, p. 243-260, 1981.
PARISINOU, E. *The Light of the Gods*: the role of light in archaic and classical Greek cult. Londres: Duckworth, 2000.
PULQUÉRIO, M. de O.; ÁLVARES, M. M. da S. Introdução. *Íon*. Trad.: M. de O. Pulquério; M. M. da S. Álvares. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1973.
SARIAN, H. Hécate duplo de Ártemis: uma interpretação da cratera ática de Toronto. *Boletim do CPA*. Campinas, v. 04, p. 15-22, 1997.
SARIAN, H. Hekate. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*), *Vol. IV*: Eros (in Etruria) – Herakles. Artemis & Winkler Verlag: Zürich/München/Düsseldorf, 1989.
SILVA, F. S. da. Magia: a religião do "outro". *Veredas da História*, Salvador, n. 03, v. 02, p. 01-18, 2010.
SOUSA, D. P. A. de. Magia e Cultura Patriarcal: as transformações na imagem da *pharmakis* na Antiguidade. *Monções: Revista de História da UFMS/CPCX*. Coxim, v. 01, n. 01, p. 100-122, 2014.
VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

O VOCÁBULO *CARMEN*: DO CANTO AO ENCANTO NA POESIA DE HORÁCIO E VIRGÍLIO

Arlete José Mota

Estudiosos de textos literários são sempre surpreendidos pelas obras de poetas ou prosadores aos quais se dedicam e também pelas leituras e reflexões dos especialistas aos quais têm acesso. Não poderíamos deixar de citar, em nossa leitura de um aspecto da obra de poetas como Virgílio e Horácio, o quão influenciou nossas perspectivas conhecer a obra de Claudio Cesar Henriques, na qual o professor trata das divisões disciplinares (estudos literários e estudos linguísticos), publicada em 2011. Chegamos a, inclusive, citá-la em um outro momento, dedicado aos estudos do risível na literatura latina. *Literatura como objeto de desejo* possibilitou-nos ponderar mais não só acerca da possibilidade de utilização de abordagens metodológicas distintas, como também a respeito de algo que escapa à letra impressa, contraditoriamente fria e ardente, que desperta emoções. Aproximando-nos da literatura latina, se podemos rir de fatos contados por Marcial, o epigramista, podemos nos deixar envolver pela atmosfera, diríamos mágica, criada por Virgílio e Horácio, em algumas de suas produções. Sem deixarmos de inseri-los em seu tempo − e ver refletido em seus textos o que representou a época de Augusto, no que tange à periodização literária. Ambos inseridos no ambiente político, graças à amizade com Mecenas (CONTE, 2011, p. 216).

Nosso intuito é tratar de textos literários. Não poderíamos fazê-lo sem refletir sobre assuntos que são pertinentes aos textos literários. Não pretendemos responder aos questionamentos sempre presentes nas discussões sobre origens de gêneros literários e interpretações. Convém, contudo, que apresentemos ideias norteadoras de nossas análises. A primeira ideia observamos nas palavras de Fabio Durão, expressas quando o autor indica a sua hipótese de trabalho, explanada da seguinte forma: "pesquisa em literatura = interpretação + aparato acadêmico".

> A literatura não existe nem nunca existiu no vácuo. Ela só pode tomar corpo em um contexto histórico específico e, se consegue sobreviver a ele e falar a tempos futuros, não é porque o repudiou em nome de algum valor transcendente e atemporal, mas, pelo contrário, porque conseguiu trazer em si aquilo que era decisivo e ainda toca o presente, por maiores que sejam as mediações necessárias (DURÃO, 2020, p. 15-16).

Há outras conjecturas a fazer. Falar de literatura nos remete a análises etimológicas do termo e a debates sobre conceituações ao longo do tempo, dentre outros entendimentos, que não caberiam em nossas interpretações dos textos que apresentaremos nem nos objetivos do trabalho. Interessa-nos, porém, transcrever as considerações de Roberto Acízelo de Souza, ao tratar de questão à qual se propõe responder, no segundo capítulo da obra *Teoria da literatura* ("Pode-se teorizar sobre literatura?"):

> teorizar sobre algo é transformá-lo num objeto problemático, isto é, de interesse para um estudo de caráter metódico e analítico. Ora, o produto cultural que hoje chamamos literatura [...] desde que se fez presente na civilização ocidental, tem sido objeto de teorização [...]. Aliás, devemos dizer que a literatura é um produto cultural que surge com a própria civilização ocidental, pelo fato de que textos literários figuram entre os indícios mais remotos da existência histórica dessa civilização (SOUZA, 2007, p.7).

As considerações apontadas acima dialogam sobremaneira com a apreciação de Domício Proença Filho, ao introduzir o tópico "Literatura, mimese e universalidade", em sua obra:

> Toda criação artística exige um suporte material. Como, entre outros, a tinta e a tela, na pintura; o mármore, a pedra, a madeira, o metal, na escultura. Trata-se, no caso, de produtos naturais. A literatura tem como suporte a língua, um produto cultural. A realidade imediata não se diz em plenitude (PROENÇA FILHO, 2007, p. 30).

As percepções entrevistas nas opiniões destacadas até aqui levam-nos a optar por digressões necessárias. Antes de discorrermos a respeito da metodologia a ser empregada (a Semântica Cultural), explicitamos que não trataremos com maior profundidade de conceitos relacionados ao campo das práticas mágicas, uma vez que nosso principal propósito é observar como os poetas selecionados se valeram das múltiplas acepções dos vocábulos *carmen* e *vates* – nosso enfoque é literário, e não histórico ou antropológico. Outrossim, cremos que devemos evidenciar duas questões. Uma diz respeito à definição de cultura. Para tal, optamos pelo comentário de Pedro Paulo Funari:

> O melhor é retornar ao sentido original do termo latino cultura*,* propriamente o ato de cultivar *(tolere)* que, desde cedo, significou o cultivo das plantas, mas também a produção humana em geral, material e espiritual. Portanto, do meu ponto de vista, *cultura é tudo que resulta do trabalho e da elaboração humanos* (FUNARI, 2003, p. 19).

Uma outra questão refere-se ao fato de que abordaremos essencialmente acepções e traduções de vocábulos que nos permitem entrever o talento de dois grandes poetas latinos. Lidaremos com palavras plenas de interpretações e entendidas de forma particular na literatura latina de um período específico. Lidaremos com traduções e, sem examinarmos com mais detalhes questões a respeito de teorias da tradução, assunto que não faz parte do escopo de nosso trabalho, recorreremos às observações de Paulo Rónai, reconhecido tradutor em nosso meio. São opiniões de uma época já distante de nós, mas pertinentes ao que nos propomos: um estudo vocabular. O autor, ao tecer considerações sobre "traduzir o intraduzível", abordando as dificuldades impostas ao tradutor, conclui destarte seu pensamento: "Cada palavra se apresenta, de cada vez, num contexto diferente, que a embebe de sua atmosfera e lhe altera o sentido, às vezes, quase impercebivelmente" (RÓNAI, 1987, p. 19).

Como metodologia de análise, optamos pela Semântica Cultural, cuja definição é a seguinte: "Podemos definir a semântica cultural (SC) como uma vertente da semântica que estuda a relação entre os sentidos atribuídos às palavras ou demais expressões de uma língua e a cultura em que essa mesma língua está inserida" (FERRAREZI JUNIOR, 2013, p. 71). Há de se ter em mente que, desde o início do século XX, diversos estudos nas áreas da Linguística e da Antropologia Cultural têm destacado como a cultura exerce um papel fundamental no uso linguístico. A SC permite que compreendamos como "aspectos culturais interferem na construção e compreensão dos enunciados linguísticos" (FERRAREZI JUNIOR, 2013, p. 72). Importa-nos, especialmente, as perspectivas relativas ao uso das palavras, que podemos sintetizar nas seguintes considerações: 1) termos culturalmente estabelecidos só fazem sentido no contexto daquela cultura; 2) devemos justificar a atribuição de determinado sentido a uma palavra ou expressão com base na análise da dimensão linguística e extralinguística que é o contexto sociocultural; 3) mudanças culturais podem alterar visões de mundo e, por conseguinte, o sentido das palavras. Ou melhor, o uso de palavras incorpora diferentes visões de mundo, diferença essa que vai variar de acordo com a cultura na qual esse uso ocorre. Língua e cultura são interdependentes porque não só a língua é parte da cultura de um povo, como também constrói o sistema cultural que é experienciado por esse povo. Sobre definição de cultura, nos estudos de semântica cultural, cultura "é, antes, toda construção emanada da mente humana, seja materializada na forma de objetos e ações, seja apenas na forma de pensamento" (FERRAREZI JUNIOR, 2013, p. 74). Finalizando esse breve resumo dos pressupostos da Semântica Cultural, registramos que a SC leva em consideração "toda a complexa construção cultural de que o falante participa, toda a complexidade que envolve o fazer linguístico[...]" (FERRAREZI JUNIOR, 2013, p. 78).

As ideias expostas acima harmonizam-se sobremodo com nosso olhar acerca dos vocábulos *carmen* e *vates*. São palavras que remetem, nos poetas escolhidos e na época em que as obras foram escritas, essencialmente, a uma ideia de composição inspirada pelo divino. Há uma atmosfera de encantamento, de magia[1]. Em nossas reflexões acerca de uma poesia de Tibulo, a elegia II.1 (MOTA, 2019, p. 186-187), deixamo-nos conduzir pela ideia do texto como peça de encantamento do leitor, tratando de vocábulos como *incantare* ("submeter a encantamentos"). As cogitações expostas no trabalho referido levaram-nos

[1]Essa interpretação faz parte das reflexões que surgiram após a leitura do artigo de Leandro Gama Junqueira, em que o autor se propõe a responder, por exemplo, questões acerca da aproximação entre magia e poesia. Em seu resumo, lê-se: "Literatura é a linguagem plena de sentidos, de encantamento, de magia" (JUNQUEIRA, 2005).

a ponderar e encetar uma nova pesquisa, mais detalhada, sobre das acepções de *carmen* e *vates*, destacando outros poetas cuja inspiração é celebrada até nossos dias: um poeta bafejado pelas Musas, que cantou o campo e as glórias eternas da Cidade, Virgílio, e um autonomeado vate, Horácio. Nosso próximo passo, então, será observar os sentidos dos termos latinos selecionados para comentário neste trabalho.

Antes de nos dedicarmos a algumas questões acerca da etimologia e das acepções de *carmen* e *vates,* devem ser feitas algumas reflexões. Os vocábulos escolhidos pertencem ao campo semântico da poesia e cabe lembrar que a poesia, inicialmente, se fez ao som de instrumentos musicais − associada, portanto, a uma performance oral. Além disso, no que tange aos textos em verso, estes encantavam pela sonoridade criada pelo esquema métrico. Considerava-se que a música possuía poderes encantatórios. Para resumir esse pensamento, pareceu-nos oportuno transcrever as palavras de Guida Horta que também remetem a crenças pastoris – vemos certa ligação com o texto de Virgílio que será apresentado mais à frente. A professora, nos comentários desenvolvidos no capítulo intitulado "Grécia pastoral", salientando a relação entre poesia, música e vida campesina, anota:

> Observa-se, pois, que os poderes especiais atribuídos à *dança*, à *música* e à *palavra*, intervêm profundamente no espírito dos que praticaram essa poesia primitiva, ou com ela se deleitaram, com uma eficácia ainda sensível na Grécia histórica [...].
> Merece ser assinalado, portanto, um aspecto muito significativo das *velhas crenças pastoris* em que *a música tem poderes mágicos*, e a *gaita do pastor*, além da diversão para as longas horas de solidão nos montes, também é um *instrumento de domínio do homem*, sobre os irracionais (HORTA, 1980, p. 37).

Conhecer os valores semânticos dos vocábulos selecionados aqui, em língua latina − no período literário em que foram produzidos os textos em destaque, como já mencionamos −, pode nos levar a cogitar o poder da palavra, do canto. Caminho ideal, parece-nos, para o entendimento de um encantamento provocado pelo texto, oriundo do notável talento poético de Virgílio e Horácio – conhecedores profundos não só da literatura de que são herdeiros (e que emulam), mas também do tempo (e da sociedade) em que vivem. É a cultura vívida de sua época que seus versos revelam. Iniciemos tratando do vocábulo *carmen*.

A palavra *carmen, -inis* (neutra), no plural *carmina,* pode ser traduzida como: canto, cantiga, som da voz ou de instrumento, canto das aves, palavras cadenciadas, verso, poesia, poema, divisão de uma poesia, presságio, predição, vaticínio, profecia, palavras mágicas, encantamento, artigo, disposição de uma lei (SARAIVA, 2000). Do ponto de vista etimológico, podemos observar, por exemplo, o comentário de Alfred Ernout e Antoine Meillet, quando esclarecem que é uma

> Palavra antiga que designa uma fórmula cadenciada, especialmente uma fórmula mágica. Aparece em primeiro lugar na língua religiosa e jurídica. [...] Penetrando na língua literária designou todo tipo de canto, até mesmo o canto de um instrumento, como *cano*. Os latinos não separavam *carmen* de *cano* (ERNOUT; MEILLET, 1951).

As últimas observações transcritas acima, que relacionam *carmen* a *cano*, instigam-nos a reflexões. O verbo *cano* (infinitivo *canĕre*) pode ser compreendido como: cantar, cantar em verso, celebrar, elogiar, narrar. Mas também indica: profetizar, vaticinar, augurar. Tais sentidos nos remetem ao gênero épico e, consequentemente, à epopeia virgiliana – e ao renomado primeiro verso, *Arma uirumque cano* ("canto as armas e o herói"). Há, como podemos observar, no emprego do verbo *cano* na epopeia, a ideia de relação com o divino. Tem-se um poeta inspirado, um vate.

Destacam-se também, quanto ao vocábulo *carmen,* os registros de Georg Luck, em "*vocabula magica*" ("palavras mágicas") em latim, em que o autor salienta os seguintes aspectos da palavra: pode ser entendida como "canção", "poema" e "feitiço"; por vezes o vocábulo é qualificado, como nas expressões *carmen magicum*, *carmen maleficium* e *carmen sepulchrale* (LUCK, 2006, p. 510).

É momento de tratar do poeta inspirado, do vate que entoa o *canto.* A palavra *vates, -is* é traduzida por adivinho, oráculo, agoureiro, ministro de um deus, profeta, vidente, poeta, vate, mestre em uma arte (SARAIVA, 2000). Evidenciamos que, em língua portuguesa, o vocábulo vate designa, em primeiro lugar, "indivíduo que faz vaticínio, predição; profeta, vidente", depois "aquele que cria ou escreve poesia; poeta"

(HOUAISS; VILLAR, 2009). Palavras mágicas (*carmina*) entoadas pelos vates Virgílio e Horácio foi nossa primeira reflexão. E é o aspecto fulcral de nossas considerações.

Como procedemos em relação à palavra *carmen*, observamos, por exemplo, quanto a *vates, -is*: "adivinho, adivinha; profeta, profetisa; oráculo; e, como as profecias eram geralmente ritmadas, significa 'poeta'. Palavra antiga [...], conservada pela poesia" (ERNOUT; MEILLET, 1951). Lemos também os sentidos de "vidente" (LUCK, 2006, p.516). Cabe destacar que Georg Luck relaciona *vates* a dois vocábulos gregos, *mantis* e *thytes*. Quanto ao primeiro, assim se expressa o autor, na entrada *manteia* de *vocabula magica*, termos gregos: "**manteia**. 'adivinhação, profecia', daí *mantis*, 'vidente, profeta', *mantike* (*techne)*, *manteuma* 'profecia, maldição que se tornará realidade'. Derivado de (*theia*) *mania* '[divina] loucura'" (LUCK, 2006, p. 502). Quanto ao termo *thytes*, lemos, no verbete *thysia*: "**thysia**. 'holocausto, sacrifício, ritual'. *Thytes*, 'sacrificador' é quase o mesmo que *goes*, *magos*, *mantis*. Cf. no latim *sacrificulus*" (LUCK, 2006, p. 508).

Acrescentamos que *vates* compõe, por exemplo, os seguintes vocábulos: *vacitinatio, -onis*, "ação de predizer o futuro, oráculo", *vaticinator, -oris* "adivinho", vaticinium*, -ii,* "predição, oráculo" e *vaticinor* (infinitivo *vaticinari*), "vaticinar" (SARAIVA, 2000).[2]

Vates é o poeta inspirado. Virgílio e Horácio (assim como outros poetas do período) o exemplificam. Embora seus poemas sejam por vezes lidos e percebidos pela força motriz das palavras encantatórias, não se deve deixar de perceber o papel que ocuparam na veiculação de ideais de seu tempo. É o que salienta, por exemplo, Maria Nieves Martín. A autora considera que é estimulada, na época augustana, uma missão mais grandiosa aos poetas, a saber, o sacerdócio: os poetas serão sacerdotes da Musas e de outras deidades (MARTÍN, 2003, p. 38)[3]. Além disso, na época, nota-se o uso da palavra *vates*, antes usada na esfera do religioso, empregada em lugar de poeta, o que contribuiu para a difusão de convicções políticas: "Trate-se ou não de um simbolismo mais literário que religioso, facilmente se adivinha o seu papel em benefício de ideais culturais e políticos que seriam amplamente aproveitados pelos Césares" (MARTIN, 2003, p. 38). Ponto acentuado por Gian Biagio Conte, quando afirma que os poetas mais afinados com os encargos destinados à literatura "não são mais apenas habilidosos "artífices" de versos, não mais apenas artistas, mas *vates*, cantores inspirados destinados a encontrar uma audiência emocionada e ampliada" (CONTE, 2011, p. 220).

Da obra de Virgílio (*Publius Vergilius Maro*, 70-19 a.C.) abordaremos especialmente o emprego de certos vocábulos − ressaltando *carmina* − na cena do ritual mágico narrada na écloga oitava, da coletânea de dez poemas, compostos entre 42 e 37 a.C., intitulada *Bucólicas (Eclogae*). Salientamos que, entre os poetas latinos, Virgílio é o primeiro a apresentar longas e completas exposições de cenas mágicas (TUPET, 1976, p. 223).

Vem-nos à mente, ao nos referimos inicialmente ao poeta, a majestosa composição épica *Eneida* (composta entre 30 e 19 a.C.), obra em que passado, presente e futuro de Roma mesclam-se para destacar sua gloriosa missão. Só um vate o faria. Aliás, só um vate poderia despertar tantas inquietações quanto à sua biografia. É o que observamos, por exemplo, nas palavras de João Pedro Mendes, em que o autor comenta dados biográficos de Virgílio: "O nosso poeta foi alvo eleito de lendas piedosas e até místicas" (MENDES, 1997, p. 11).

Há dois pontos que gostaríamos de destacar a respeito das *Bucólicas*. O primeiro refere-se ao modelo usado pelo poeta latino:

> Nas *Bucólicas*, Virgílio confessa muitas vezes que segue a inspiração da Musa "siciliana" ou "siracusana", e que se coloca na senda de Teócrito, o grande poeta grego de Siracusa que escreveu aproximadamente entre 280 e 260 a. C. (CITRONI et alii, 2006, p. 452).

Acrescentamos que a composição de Virgílio traz as marcas da originalidade, provocando uma grande mudança no gênero (MARTIN; GAILLARD, 2013, p. 346).

O segundo ponto trata das instigantes abordagens de Charles Martindale, ao tratar dos temas políticos que são encontrados nos poemas pastoris – Virgílio insere elementos da política de seu tempo

---

[2] Cf., por exemplo, Ernout e Meillet (1951); Luck (2006).

[3] Recordamos que Horácio declara-se "sacerdote das Musas", como veremos no tópico que trata do poeta venusino.

em seu "mundo verde", que o autor denomina de *pastoral politics,* "política pastoril" (MARTINDALE, 2006, p. 108).

Na oitava Bucólica, Virgílio utiliza seu talento como vate para revelar que cantos e encantos podem trazer amores que partiram de volta. Amores findos e amores resgatados. Como destaca Stephen Heyworth, "Até o amor é usado para refletir sobre o poder e usos da canção" (HEYWORTH, 2005, p. 152). São expressivas as passagens em que o poder emanando pelos *carmina* são observados. Em um poema dedicado a Asínio Polião, ganham vida dois pastores Damão e Alfesibeu, em dois cantos sucessivos. Damão canta o amor traído, que leva ao suicídio. Alfesibeu, o ritual mágico que trará de volta da cidade Dáfnis. E uma vez que citamos um resultado positivo do ritual, cabe evidenciarmos o questionamento proposto por Anne-Marie Tupet, quando indaga se os poetas latinos, ao tratarem da eficácia dos encantamentos mágicos, tinham em mente antigas fórmulas. A autora afirma então que os poetas

> Provavelmente também se referem às palavras relatadas por Varrão, que, destinadas a provocar uma sugestão, tinham de ser pronunciadas na linguagem habitual, perfeitamente compreensível. Os poetas, quando as transcrevem, só podem utilizá-las, excluindo palavras estranhas que são desprovidas de significado. Virgílio procura um efeito de sonoridades repetidas que possa lembrar − à distância − esses misteriosos encantamentos (TUPET, 1976, p. 176).

Em cada canto há um refrão. Partes do ritual são narradas, com seus elementos específicos, mas o que prende o leitor é o refrão *Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim* −transcrevemos a tradução de João Pedro Mendes, "Encantamentos meus, conduzi Dáfnis, conduzi-o da cidade a minha casa", por considerarmos acertada a opção de iniciar o refrão por "encantamentos meus", destacando a força dos encantamentos, *carmina* (MENDES, 1997)[4]. O ambiente campesino agrada pela simplicidade. E Virgílio descreve ações de camponeses, com realismo poético, mas seu público é sofisticado (LUCK, 2006, p. 59).

O poeta oferece à nossa imaginação detalhes do rito, colocando-se distanciado da performance narrada, como evidencia Georg Luck, no tópico "magia como tema literário": "os poetas observaram a ação mágica do lado de fora; mas também possuímos o testemunho dos que estavam do lado de dentro, os profissionais" (LUCK, 2006, p. 329). Devemos destacar que a cena narrada por Alfesibeu tem sido analisada ao longo do tempo sob perspectivas diversas, com investigações nas quais muitas vezes é comum ressaltar os elementos em comum e os traços diferenciadores entre o ritual exposto por Virgílio e ritual de Dido, no livro IV da epopeia virgiliana, além das interessantes comparações com o episódio da fuga das feiticeiras, na sátira I.8 de Horácio – em que se destacam, por exemplo, as marcas da ironia horaciana. Ademais, devemos ter em mente os propósitos, já delineados por nós, do ritual na bucólica. Como sintetizou Manuel de Oliveira Pulquério, "Ainda não se extinguiram de todo os ecos das últimas palavras de Damão e já Alfesibeu canta o desvario da mulher abandonada que às práticas da magia pede o regresso de Dáfnis. É o amor traído que se agarra a uma esperança ténue, que tudo tenta em busca de salvação" (PULQUÉRIO, 1957, p, 9).

Sublinharemos a seguir alguns vocábulos utilizados por Virgílio na bucólica, observando especialmente os termos que tangenciam o divino e atestam o talento (e a inspiração) do vate. Dividimos nosso conciso comentário em duas partes, a saber: uma primeira parte, que abrange os versos 1 a 63, o canto de Damão; e uma segunda parte, em que examinamos o ritual, versos 64 a 109 (fim do poema). Esclarecemos que a presença do vocábulo *carmen* será comentada ao final da exposição.

Parte 1. Já nos primeiros versos, vê-se como Virgílio trata do poder do canto, que muda o curso dos rios e paralisa as feras. Nos versos 1 e 5, Virgílio traz o vocábulo *musa* (em ambos os versos relacionado à forma *dicemus*, futuro imperfeito do verbo *dicĕre*, que significa "dizer", mas também pode

[4] Procuraremos cotejar, quando possível, três propostas de tradução do poema de Virgílio em língua portuguesa, que selecionamos com o intuito de verificar as distintas acepções dos vocábulos *carmen* e *vates* escolhidas pelos tradutores, a saber: Péricles Eugênio da Silva Ramos, em tradução publicada em 1982, João Pedro Mendes (MENDES,1997) e Odorico Mendes, extraída da edição com notas do Grupo de Trabalho Odorico Mendes, de 2008.

ser entendido como "cantar"). Optamos por traduzir *musa* aqui por "canto", consoante com a opção de João Pedro Mendes. O tradutor e comentarista assinala que Virgílio emprega a palavra *musa* no sentido de canto nas bucólicas I, 2 e VI, 8, e no sentido real, Musa, as Musas, em *Buc.* III, 60 e 84; IV, 1; VI, 69; e VII, 19 (MENDES, 1997, p. 280). Vemos outras opções de tradução, por exemplo: Péricles Eugênio da Silva Ramos utiliza o termo "cantares" e Odorico Mendes valeu-se de "competência". Em relação ao termo "competência", em nota, Odorico Mendes explicita: "competência diz respeito tanto a habilidade dos pastores, quanto ao fato de estarem competindo (certantes)"[5]. Destacamos que, no verso 13, há a referência aos louros (*laurus*) que marcam a vitória. O loureiro é a árvore de Apolo, deus da música e da poesia. Cabe ressaltar ainda que, na "introdução" do canto de Alfesibeu, são invocadas as Piérides (v. 63)[6].

Parte 2. *Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim*[7]. É o refrão[8] da cena ritual e surge pela primeira vez no verso 68. Como já observamos, acreditamos que "meus encantamentos" é a opção de tradução que melhor se enquadra em nossa interpretação do uso do vocábulo *carmen* – utilizada, por exemplo, por João Pedro Mendes. É o poder do canto que se destaca na obra: nos primeiros versos é sensível tal poder, e nos versos 70-71[9], referências a ritos conhecidos reitera esse poder, como salienta João Mendes, ao comentar esses versos, em nota:

> Alusão a uma prática ritual característica dos marsos, um povo do Lácio muito dado a encantamentos e adivinhações (cf. Plínio, VII, 2) e que, por sinal, era oriundo de Marso, filho de Circe. Este povo, dominado pelos samnitas, conhecia processos de confeccionar remédios à base de ervas, contra o veneno das cobras que abundam naquela região (MENDES, 1997, p. 288).

Notamos outras traduções para o vocábulo *carmina* do refrão, por exemplo: Péricles Eugênio da Silva Ramos utiliza "encantos"; já Odorico Mendes optou por "versos". Lemos, na tradução de Odorico Mendes, duas notas importantes a respeito do uso da palavra "versos" em língua portuguesa, na tradução do verso 67 (*nihil carmina desunt*, "só faltam versos"), no qual *carmina* indica "os elementos verbais da mágica ou feitiço", e na tradução do mesmo vocábulo no refrão, "os versos que faltavam para o feitiço serão repetidos neste refrão de caráter encantatório, como demonstra repetição mágica do verbo trazer"[10]. Aos comentários a respeito do refrão acrescentaríamos que o imperativo *ducite* ("conduzi") será substituído por *parcite* ("cessai"), no final do poema. O verbo *ducĕre* imprime ao texto a força do desejo de regresso do amado para casa; já *parcĕre*, denota o resultado da ação mágica, e, dentre os significados do verbo, notamos "poupar" e "tratar com atenção, com respeito" – o imperativo utilizado consoante às práticas mágicas.

A palavra *carmen* aparece no texto virgiliano em outros momentos e com distintas possibilidades de interpretação em nossa língua. No verso 3, *carmine:* João Pedro Mendes utiliza "canto" e Odorico Mendes traduz como "voz". Já no verso 12, *carmina:* João Pedro Mendes vale-se de "versos" e Odorico Mendes de "carme" – para o vocábulo carme em língua portuguesa, notamos as acepções: "qualquer composição poética; poema; canto; verso" (HOUAISS; VILLAR, 2009).

De "voz" a "versos", "canto" e "cantares" até "encantamentos": o poder do canto, expresso pela palavra *carmen*, mescla-se ao poder do encantamento da poesia virgiliana. Reflete um verdadeiro vate. E

---

[5] Na edição comentada pelo Grupo Odorico Mendes, já citada na nota de número 4.

[6] Sobre as Piérides, temos, por exemplo as seguintes anotações de Junito de Souza Brandão: "As Piérides eram nove irmãs (Colimba, Iinx, Cêncris, Cissa, Clóris, Acalântis, Nessa, Pipo e Dracôntis) filhas de Píero e Evipe. Hábeis cantoras, escalaram o Monte Hélicon e desafiaram as Musas. Vencidas forma transformadas em pássaros, mais precisamente, consoante Ovídio (*Met*., 5, 302) em pegas. Em memória do triunfo sobre as filhas de Píero, as Musas da Trácia passaram a ser chamadas Piérides, sobretudo pelos poetas latinos" (BRANDÃO, 2014, p. 507-508).

[7] Sobre as aliterações encontradas no refrão, cf., por exemplo, Tupet (1976, p. 48).

[8] É o segundo refrão do poema – o primeiro aparece no canto de Damão.

[9] Temos no texto original*: carminibus Circe socios mutauit Ulixi*; / *frigidus in pratis cantando rumpitur anguis* (na tradução de João Pedro Mendes: "por meio de encantamentos, Circe metamorfoseou os / companheiros de Ulisses; nos prados, a gelada serpente arrebenta por efeito de encantações".

[10] Cf. notas 4 e 5.

outro poeta cujo encantamento perdura até a contemporaneidade é Horácio. Valeu-se o poeta venusino do vocábulo *vates* para que identificasse a *persona* poética, enquanto poeta inspirado, para o leitor; imprimiu reflexões em seus C*armina,* tratando de assuntos diversos, e, dentre os temas abordados, emerge um ideal de poeta e um ideal de canto. Horácio também nos legou cenas de rituais: "Horácio consagrou poemas inteiros à descrição de cerimônias mágicas" (TUPET, 1976, p. 284).

Horácio (*Quintus Horatius Flaccus*, 65-8 a. C.) escreveu suas *Odes* (*Carmina*), obra destacada em nosso trabalho, entre 30-20 a.C. Em seus poemas, encontram-se as experiências de um filho de um liberto e as vivências, frutos da aproximação com a filosofia. Exalta o amor, exalta a vida (que deve ser de fato vivida) e exalta o canto. Esse caminho é marcado por uma busca:

> Horácio encontra na sua vocação poética a luz que lhe proporciona a maior felicidade, uma felicidade com momentos de verdadeira exaltação. Talvez por isso mesmo, Horácio não encontra qualquer separação entre a sua própria vocação para a sabedoria e a sua procura da felicidade (CITRONI et alii, 2006, p. 529).

Não é difícil, portanto, imaginarmos o quanto a poesia horaciana tem provocado de elogios e exaltação ao longo do tempo, como vemos, por exemplo, nas palavras de José Ewaldo Scheid, na introdução de sua tradução de poemas selecionados de Horácio:

> Por seus versos correm ondas da mais deliciosa harmonia:
> − ora simples e suave;
> − outra, majestosa e sublime;
> − alegre e feliz quando a sorte vem sorrindo;
> − ou triste e plangente quando negras as asas da desgraça roçam por algum lar amigo;
> − sempre, no entanto, moderada e equilibrada, como é equilibrado e moderado seu autor e como o são seus princípios e conselhos.

Apresenta-se como vate. Mais que isso: é digno de louvar a um deus, quando se autodenomina *Musarum sacerdos* "sacerdote das Musas" (*Od.* III, 1, 3). Há, nas suas obras, o reflexo de um Eu que conhece a si mesmo e conhece os poetas que o antecederam – mas originalidade é uma das marcas de sua poesia: "A sua expressão de conteúdo e de problemáticas novas é apresentada através de uma forma artística alimentada pela sua profunda cultura literária" (CITRONI et alii, 2006, p. 523). A relação com as Musas, que nos leva a observar a inspiração para compor, é comentada por Renan Junqueira, em sua tese de doutorado, na qual o autor trata dessa relação que se estabelece poeticamente por vínculos de amizade e por reflexões acerca de um fazer poético próprio. Junqueira assim observa

> a feitura de uma composição não é oriunda de um processo espontâneo, no qual o poeta, inspirado pelas divindades, não tem controle algum. Na verdade, como relata, é um processo cooperativo, em que, graças ao vínculo da amizade, o poeta não é subordinado às divindades, mas auxiliado (JUNQUEIRA, 2018, p. 185).

Citamos também uma passagem do autor que expressa bem o que um verdadeiro vate deixa como legado, o seu afeto pela arte: "A amizade pelas Musas nas odes horacianas é, em suma, o amor pelo fazer literário e por tudo o que o envolve" (JUNQUEIRA, 2018, p. 190). Horácio mostra entusiasmo por sua missão e orgulho por sua obra (CONTE, 2011, p. 266-267).

Se as observações acima nos conduzem a uma espécie de arrebatamento (e encantamento), devemos lembrar de imediato o quanto Horácio está inserido na Roma do período enfocado: "Uma das marcas da poesia augustana é a reivindicação, independente do gênero, de uma aura sagrada, que pode ser evidenciada pelo uso do vocábulo vates" (SILVA, 2018, p.171). Não há uma só face que se nos apresenta na leitura dos *Epodos*, das *Sátiras,* das *Odes*, das *Epístolas.* O mestre das *Odes* foi também mestre nas *Sátiras.* É possível rir, é possível conhecer técnicas de composição literária – Horácio reflete sobre a *ars* literária. Em suma, se se coloca como "sacerdote das musas", assume outros papeis em seu tempo: "Há um entrecruzamento sofisticadamente criado por Horácio entre o vate, o político e o sacerdote, que serve para justificar e ampliar a sua imagem" (SILVA, 2018, p. 193).

Selecionamos passagens de três odes que expressariam o talento do vate e o entendimento de que a poesia é perene. Surge o vate, por exemplo, na ode II.20, nos versos 2 e 3, *biformis uates* "vate de dois rostos" – face do poeta e face do cisne. A metamorfose do poeta (*album mutor in alitem,* "me transformo em uma branca ave"*,* v. 10) o levará aos céus e espalhará a poesia por territórios distantes. A poesia é imortal.

Em uma invocação a Apolo, o vate, consagrado ao deus da poesia, na ode I.31 (*Quid dedicatum poscit Apollinem/ uates?,* "Que pede o vate a Apolo consagrado?", versos 1-2) nada mais pede a não ser uma vida simples (versos 17-20):

> Latoe, dones, at, precor, integra
> cum mente, nec turpem senectam
> degere nec cithara carentem.

A passagem que podemos traduzir da seguinte forma "Ó filho de Latona, eu suplico que concedas a mim, forte, gozar dos bens adquiridos, e, com mente sã, viver uma velhice nem torpe nem carente da cítara". Um vate, sua inspiração e as condições ideais para a poesia inspirada.

É na ode III.30, entretanto, que a missão do vate refulge e fascina o leitor, embora o poeta não utilize a palavra *vates*. A ideia de que a poesia é uma construção indestrutível (*Exegi monumentum aere perennius,* "Acabei um monumento mais duradouro que o bronze", verso 1), leva-nos a refletir sobre o poder do canto do poeta (*carmen*) – não se trata do poder expresso, por exemplo, nas passagens de Virgílio que citamos anteriormente (afugentar feras, trazer de volta o homem amado etc.), mas de eternizar palavras, atitudes, ideias, enfim, um *modus vivendi* em sociedade. A ideia de sobrevivência do poeta – de seu canto, parece-nos – (*Non omnis moriar multaque pars mei/ uitabit Libitinam,* "Não morrerei de todo e grande parte de mim escapará de Libitina[11]", versos 6-7) associa-se, ao final do poema, à coroação máxima que pode ser almejada por um vate (além da imortalidade de sua obra): ao invocar a musa Melpômene, suplica que lhe seja dada a coroa de louros (*mihi Delphica / lauro cinge uolens, Melpomene, comam,* "cinge meus cabelos, Melpômene, com uma coroa de louro de Delfos", versos 15 e 16, final do poema). Loureiro, árvore de Apolo, protetor dos poetas. Inspiração para o vate. Poder do canto. Poesia eternizada.

No início de nossas considerações tratamos, de forma breve, da metodologia empregada e do fio condutor de nossas observações, a força das palavras. Acreditamos que essas ideias iniciais podem ser retomadas agora sob uma outra perspectiva. Ao nos dedicarmos à leitura dos apontamentos de Niall Rudd, quando o autor cita a *Arte poética* de Horácio e comenta o ciclo vital das palavras (RUDD, 1989, p. 439), consideramos pertinente transcrever trechos do texto horaciano citado pelo estudioso, na tradução de R.M. Rosado Fernandes[12]. Acreditamos que novas reflexões podem ser provocadas.

> Assim como as florestas mudam de folhas no declinar dos anos, e só as folhas velhas caem, assim também cai em desuso a velha geração de palavras e, à maneira dos jovens, as que há pouco nasceram em breve florescem e ganham pleno vigor. Nós e as nossas obras estamos fadados para a morte! [...] o valor e a graça das palavras nem sempre serão vivazes. Muitos vocábulos, já desaparecidos, voltarão à vida, e muitos outros, agora em moda, desaparecerão, se o uso assim quiser, pois só a ele pertencem a soberania e o direito e a legislação da língua (vv. 60-72).

Aproximando-nos de nossas considerações finais, acrescentamos às nossas anotações a necessidade de retomar um assunto que tangenciamos ao longo do trabalho, nosso posicionamento como leitores de alguma forma encantados pelo texto literário. Posicionamo-nos como leitores que nos deixamos envolver por uma espécie de "atmosfera mágica" criada pelos poetas selecionados por meio do uso dos vocábulos *carmen* e *vates* – o poder da poesia e o poeta inspirado.[13]

---

[11] Deusa da morte. Poeticamente: a própria morte.

[12] Em sua tradução da obra publicada em 1984.

[13] Temos consciência de que um estudo sobre a recepção (ZILBERMAN, 2001) das obras dos poetas latinos escolhidos, quanto ao efeito encantatório produzido no ato da leitura, seria igualmente pertinente, mas, tendo em vista nosso objetivo neste trabalho e o espaço de que dispomos, optamos por não o fazer.

À guisa de conclusão, poderíamos comentar que Virgílio narra o poder do canto e encanta, Horácio deixa entrever em seus *carmina* o poder do canto e do vate. Destaca-se, na biografia dos poetas, uma profunda amizade que os uniu. A poesia, entretanto, cria elos mais fortes. Se Virgílio legou-nos um herói valoroso na *Eneida*, marcado pela *pietas*, também nos transportou para o campo, espaço do mito, do rito, da magia. Se Horácio leva-nos por vezes ao riso (mesmo que comedido), também nos conduz a reflexões sobre a vida e a arte, sua arte, principalmente. O que possibilita tantas interpretações e caminhos de leitura é a forma como uniram talento poético (como vates), entendimento do poder da palavra e do canto (*carmen*) e profundo conhecimento do tempo em que viveram.

Documentação literária

HORACE. *Odes et épodes*. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1946.
HORÁCIO. *Arte poética*. Introdução, tradução e comentários de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.
QUINTO HORÁCIO FLACO. *Obras seletas*. Tradução e comentários de J. E. Scheid. Canoas: Editora da ULBRA, 1997.
VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução de M. O. Mendes. Edição anotada e comentada pelo Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução e notas de P. E. da S. Ramos. Introdução de N. Moutinho. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2014.
CITRONI, M.; CONSOLINO, F.E.; LABATE, M.; NARDUCCI, E. *Literatura de Roma Antiga*. Coautores da tradução: M. Miranda; I. Hipólito. Revisão da tradução: W. de S. Medeiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
CONTE, G. B. *Letteratura latina*. Manuale storico dalle origini ala fine dell'impero romano. Milano: Le Monier, 2011.
DURÃO, F. A. *Metodologia de pesquisa em literatura*. São Paulo: Parábola, 2020.
ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine* − histoire des mots. 3ème ed. Paris: Klincksieck, 1951.
FERRAREZI JUNIOR, C. Semântica cultural. *In*: FERRAREZI JUNIOR, C.; BASSO, R. (Orgs.). *Semântica, semânticas*: uma introdução. São Paulo: Contexto, 2013, p. 71-87.
FUNARI, P. P. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.
HENRIQUES, C. C. *Literatura como objeto de desejo*. 2ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.
HEYWORTH, S. Pastoral. *In*: HARRISON, S. (ed.). *A companion to latin literature*. London: Blackwell, 2005, p. 148-158.
HORTA, G. N. B. P. *A luz da Hélade*: ensaios literários. Rio de Janeiro: Ed. J. Di Giorgio, 1980.
HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
JUNQUEIRA, L. G. Literatura: a magia da linguagem ou linguagem da magia. *Revista Letra* – Revista de língua e Literatura da Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, ano VI, vol. 2, p. 97-108, ago./dez, 2005.
JUNQUEIRA, R. M. Horácio e as Musas - entre a amizade e o fazer poético nas odes. *Tese* (Doutorado em Letras Clássicas). Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: http://www.posclassicas.letras.ufrj.br/images/Cursos/Td/teses/2016/renan%20tese%20vers%C3%A3o%20impressa.pdf
LUCK, G. *Arcana mundi*: magic and the occult in the Greek and Roman worlds. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
MARTINDALE, C. Genre and poetic career. *In*: MARTINDALE, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 106-124.
MARTÍN, M. N. M. O poeta em Roma. *Ágora*. Estudos Cássicos em Debate, Universidade de Aveiro, n. 5, p. 31-41, 2003. Disponível em:

http://www2.dlc.ua.pt/classicos/poeta.pdf
MARTIN, R.; GAILLARD, J. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Nathan, 2013.
MENDES, J. P. *Construção e arte das Bucólicas de Virgílio*. Coimbra: Almedina, 1997.
MOTA, A. J. Reflexões acerca da elegia II.1 de Tibulo. *In*: MOTA, A. J.; CAMPOS, C. E. da C. (Orgs). *Sistemas de crenças, mitos e rituais na Antiguidade*. São João de Meriti, RJ: Desalinho, 2019, p.185-207.
PROENÇA FILHO, D. *A linguagem literária*. 8ed. São Paulo: Ática, 2007.
PULQUÉRIO, M. de O. A expressão do amor nas Bucólicas de Virgílio. *Humanitas*, vol. VI e VII, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, p.1-20, 1957-1958. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/6928/1/HumanitasIX-X_Artigo1.pdf
RÓNAI, P. *Escola de tradutores*. 6ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
RUDD, N. Horácio. *In*: KENNEY, E. J.; CLAUSEN, W. V. (Eds). *Historia de la literatura clássica* (Cambridge University). II. Literatura Latina. Versión española de E. Bombín. Madrid: Editorial Gredos, 1989, p. 411-448.
SARAIVA, F. R. dos S. *Novíssimo dicionário latino-português*. 9ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.
SILVA, C. F. P. da. A representação do lugar social do poeta no principado de Augusto a partir das Epístolas de Horácio. *Tese* (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, 2018. Disponível em: http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/10469/1/tese_8071_Tese%20finalizada%20%28Camilla%20Ferreira%20Paulino%20da%20Silva%29.pdf
SOUZA, R. A. de. *Teoria da literatura*. 10ed. São Paulo: Ática, 2007.
TUPET, A.-M. *La magie dans la poesie latine*. Vol. 1 Des origines à la fin du régne d'Auguste. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
ZILBERMAN, R. *Estética da recepção e história da literatura*. São Paulo: Ática, 2001.

REPRESSÃO À MAGIA EM ROMA: RELATOS DE JULGAMENTOS E VIOLÊNCIA RELACIONADOS AO *VENEFICIUM* NA LITERATURA LATINA

Gabriel Paredes Teixeira

Introdução

O aumento no interesse e, consequentemente, no volume das produções relacionadas à temática da magia na Antiguidade durante as últimas décadas vem suscitando um amplo debate acerca das terminologias ideais para se referir às ideias e rituais praticados no período. Essa discussão é de grande importância, pois, embora possuíssem em seu vocabulário o termo "magia" (*magia*, no latim, e *mageía*, em grego), os antigos não o utilizavam com os mesmos sentidos que nós aplicamos a tal palavra (GRAF, 1999, p. 26). Além disso, havia uma grande variedade terminológica, utilizada para indicar atividades particulares dentro do amplo conjunto daquilo que definimos, contemporaneamente, como "práticas mágicas". Dentro deste inventário terminológico, cada palavra podia possuir uma série de nuances e usos específicos, não sendo, muitas vezes, intercambiáveis entre si (FRANKFURTER, 2019, p. 6). Estudiosos formularam diferentes propostas para lidar com tais problemas.

De um lado, temos autores como Jan Bremmer, que criticaram a adoção sem muitos critérios de termos como "religião" e "magia" para definir os contextos rituais antigos. Conforme observou Bremmer (1999, p. 10-13), a utilização dessa terminologia muitas vezes está atrelada a ideologias muito posteriores. Nesses casos, temos construtos próprios aos períodos pós-Reforma (no caso de "religião"), pós-Revolução Industrial (no caso de "magia") ou da Era Vitoriana (no caso da oposição clara entre as duas categorias). Por outro lado, porém, existem aqueles que defendem o uso de categorias generalizantes, como é o caso de Daniel Ogden. Para Ogden (2008, p. 4-5), embora a Antiguidade possua uma variedade de termos distintos, existiria uma "coerência temática" entre eles, que os inseriria no interior de uma tradição análoga àquilo que definimos a partir da palavra "magia". Além disso, o autor acredita que se livrar da categoria "magia" acaba limitando os estudos a análises extremamente específicas, sendo útil apenas para questionar utilizações de expressões particulares e em determinados contextos textuais – o que acabaria inviabilizando as análises das práticas mágicas em contextos performáticos ou mesmo em obras literárias distintas daquelas nas quais um determinado conceito fora depreendido.

Ciente dessa discussão e buscando uma resolução prática, David Frankfurter (2019, p. 10-13) propôs que "magia" seja utilizada como "uma categoria flexível e heurística". Embora ciente das impossibilidades de utilizar o termo para a tradução de *mageía*/*magia*, Frankfurter acredita que tal categoria possa ser utilizada para qualificar uma série de práticas rituais retiradas de seus contextos originais, cuja validação tenha sido comprometida ou que foram descritas a partir de óticas culturais alheias a si, por exemplo. Dessa maneira, o conceito "magia" pode ser considerado como uma ferramenta heurística para a investigação de aspectos materiais, performáticos ou de mudanças de validação das práticas ou figuras religiosas – fornecendo acesso a objetos que, de outras maneiras, não seriam acessados aos estudos da religião.

Este trabalho tem como objetivo investigar as utilizações do termo *ueneficium*[1] na documentação para, em seguida, buscar interpretar mecanismos de repressão à magia em Roma descritos em algumas fontes literárias – e que muitas vezes não são perceptíveis aos leitores. Presente em textos jurídicos e utilizado, sobretudo, em contextos mágicos e de acusação, o *ueneficium* e seu estudo podem oferecer o tipo de ferramenta heurística proposta por Frankfurter, permitindo a compreensão de aspectos e realidades até então pouco evidentes.

Veneficium: etimologia e polissemia

[1] Neste trabalho foi utilizado o padrão de grafia proposto por obras como o *Oxford Latin Dictionary*. Letras "*u*" com valores semivocálicos são grafadas desta maneira quando minúsculas e "*V*" quando maiúsculas. Já no caso da semivogal "*i*", será utilizada a vogal nas duas formas (em detrimento do "*j*", adotado em algumas propostas de grafia).

Uma consulta aos dicionários de língua latina indica que o termo *ueneficium* pode ser traduzido de diferentes maneiras: "feitiçaria", "envenenamento", "filtro amoroso" ou "substância potente" são algumas delas (GLARE, 2012, p. 2234; SANTOS SARAIVA, 2019, p. 1260; LEWIS & SHORT, 1958, p. 1967). A pluralidade de sentidos do termo – ou seja, sua polissemia – insere o primeiro desafio para sua análise nas fontes literárias. Ao nos depararmos com ele em um documento, é necessário tentar definir qual (ou quais) destes sentidos pode ter sido empregado pelo autor do texto. O exame da etimologia da palavra e seu desenvolvimento na língua pode ser o primeiro passo para superar essa dificuldade inicial. Isso porque a aparente divergência dos sentidos atribuídos ao termo não era tão agravada na mentalidade romana quanto a breve consulta aos dicionários pode sugerir.

O termo *ueneficium* tem sua origem associada à palavra *uenenum*, mais antiga. Embora tenha gerado o termo "veneno", na língua portuguesa, tratava-se, ela também, de uma palavra polissêmica – cuja multiplicidade de sentidos ela transportou para seus derivados na língua latina. Além do sentido esperado e encontrado em dicionários da língua portuguesa, de "substância que altera ou destrói as funções vitais; peçonha; tóxico" (FERREIRA, 1986, p. 1762), o *uenenum* latino possui alguns sentidos mais antigos, que o associam a usos distintos. David Kaufman (1932, p. 156) propôs que a origem da palavra estivesse atrelada à deusa Vênus (*Venus*), relacionada pelos latinos à paixão e ao desejo sexual. Conforme a proposta, o *uenenum* seria, originalmente, uma poção do amor: um preparo com o intuito específico de despertar a paixão. Apenas posteriormente o termo teria passado a designar quaisquer substâncias capazes de alterar o estado físico ou mental de alguém – e não apenas aquelas capazes de despertar a paixão. Ernout e Meillet (1939, p. 1082) corroboram, em parte, a proposta de Kaufman. Embora não se comprometam com a hipótese de derivação a partir do nome da deusa, ao menos confirmam o sentido original de "infusão de plantas mágicas, encantamento ou filtro" e afirmam que, assim como o termo grego *phármakon*, teria adquirido o significado pejorativo de "veneno", como algo necessariamente danoso, apenas posteriormente. Essa origem etimológica e a evolução nos sentidos da palavra ajudam a esclarecer a suposta polissemia do *uenenum* e de seus derivados.

A partir de *uenenum*, gerou-se a forma adjetiva *ueneficus*. Essa palavra – composta a partir da união do radical de *uenenum* com o sufixo *–ficus*, derivado do verbo *facere* (fazer) e adicionado a substantivos para dar ideia de agente ou de causa (GLARE, 2012, p. 764) –, era utilizada para designar aquele que administrasse ou produzisse o *uenenum*: o envenenador[2]. O termo *ueneficium* finalmente surge como uma segunda derivação desta nova forma, e é utilizado para definir a atividade característica do envenenador (o *ueneficus*).

Este percurso dos termos relacionados ao *ueneficium*, que envolve derivações, aquisições e mudanças de sentidos, evidencia que a compreensão dos usos desta palavra nas fontes antigas exige certo nível de interpretação. É o exemplo de suas ocorrências na *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, texto jurídico do século I a.E.C., que tem como um de seus temas principais as punições aos usuários de *ueneficium* (os *uenefici*[3]).

O *ueneficium* na *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*

Por ser a lei mais antiga a condenar o crime de *ueneficium*, a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* é um documento de grande importância para os estudos das legislações romanas acerca da magia. Embora tenha sido promulgada no ano 81 a.E.C., durante a reforma jurídica do ditador Lúcio Cornélio Sula, a *Lex Cornelia* seria compilada no documento conhecido como o *Digesto de Justiniano*, cerca de seis séculos após ter passado a vigorar. É graças ao *Digesto* que hoje temos acesso ao texto da lei. Uma tradução possível de seu título seria *Lei Cornélia acerca dos Apunhaladores e Envenenadores*, e tinha como objetivo estipular punições a quem atentasse contra a vida de outros cidadãos, fosse por meios físicos ou não. A lei inicia justamente prevendo a punição daqueles que utilizam armas (os *sicarii*) ou venenos (os *uenefici*). Entre os envenenadores, o texto propõe o exílio àqueles que utilizassem "veneno para matar" (*uenenum necandi*), "venenos ruins" (*mala uenena*) ou que comercializassem "medicamentos ruins" (*mala medicamenta*) (DIGESTO, 48, 8, 1-3).

[2] Ernout e Meillet (1939, p. 1083) observam que, embora *uenenum* tenha adquirido tardiamente seu significado de "substância danosa", todos os seus derivados diretos (*ueneficus, uenerarius*, *uenerare* etc.) já carregam esse sentido pejorativo.

[3] Forma plural do termo *ueneficus*.

Do ponto de vista contemporâneo, o texto da lei não parece conter, necessariamente, referências a práticas mágicas ou sobrenaturais. Caso considerássemos que o *uenenum* do qual ela faz alusão devesse ser equivalente ao nosso termo "veneno", e não "feitiço", não haveria grande dificuldade em compreendê-la. Contudo, são os comentários e anotações elaborados pelos juristas responsáveis pela compilação do *Digesto* que abrem espaço para interpretações distintas – e também o que faz com que esse documento seja considerado tão relevante para os estudos acerca da magia nos códigos jurídicos romanos. Segundo tais comentários, era necessário especificar que a lei condenava os "venenos ruins" (*mala uenena*), pois também existiriam os "venenos bons" – utilizados "para curar" (*ad sanandum*) e "veneno de amor" (*uenenum amatorium*) (DIGESTO, 48, 8, 1-3). De acordo com os comentaristas, a lei não puniria nenhum desses "bons venenos". É essa possibilidade, de um "bom veneno", que permite compreender que o *uenenum* combatido pela *Lex Cornelia* não seria, necessariamente, equivalente ao termo "veneno" (substância tóxica). Para Fritz Graf (1999, p. 27), a dicotomia existente no texto seria unicamente entre os assassinatos cometidos através da violência física (*factum*) e aqueles que utilizassem métodos invisíveis (*dolus*). Dentro desta segunda categoria estariam o envenenamento e a feitiçaria, sem nenhuma distinção.

A partir do texto compilado da lei e dos comentários encontrados no *Digesto*, é possível depreender que:

1) ao menos no período de elaboração da *Lex Cornelia*, não haveria distinções jurídicas entre o dano causado a partir da utilização de substâncias tóxicas ou de rituais de feitiçaria – ambos recaindo na categoria do *dolus*;
2) embora a evolução de *uenenum*/*ueneficium* tenha feito prevalecer os sentidos pejorativos aos termos relacionados, ainda no período de compilação do *Digesto* (séc. VI E.C.) os juristas estavam cientes da possibilidade do uso dessas palavras conforme seu sentido mais antigo, o que fica evidente, sobretudo, a partir do emprego da expressão "veneno de amor" (*uenenum amatorium*).

Embora esclarecedor, o texto da *Lex Cornelia* não dá conta dos inúmeros contextos nos quais o termo *ueneficium* poderia ser aplicado. Por isso, é necessário contrastá-lo com algumas de suas várias manifestações na literatura latina, a fim de melhor compreender seus diversos sentidos, as circunstâncias e nuances de sua utilização.

O *ueneficium* em obras literárias latinas

Algumas das utilizações mais antigas do termo *ueneficium* atestadas na literatura latina se encontram nas comédias de Plauto, peças teatrais compostas entre o final do século III a.E.C. e o início do século II a.E.C. Em *Anfitrião*, a personagem homônima, ao tomar conhecimento de que o deus Júpiter assumira sua forma e habitava seu palácio, o acusa de ser *ueneficus Thessalius* (um "envenenador da Tessália"[4]), sem saber tratar-se da divindade. Segundo a personagem, esse *ueneficus* (ou seja, usuário de *ueneficium*) "perversamente perturbara a mente" de sua família (PLAUTO, *Anfitrião*, 1043-1044). A associação entre *ueneficium* e loucura ou confusão mental se estenderia até o final do período republicano e prosseguiria na documentação imperial. Cícero (*Brutus*, 207) relata o caso do orador Cúrio, que colocou a culpa de sua incapacidade de declamar um discurso no esquecimento gerado pelos supostos *ueneficia*[5] utilizados por seus adversários políticos. Horácio, que representa as velhas *ueneficae* (sendo *uenefica* a forma feminina de *ueneficus*) em diferentes poemas, as define como mulheres capazes de retorcer as mentes humanas através de encantamentos (*carmina*) e de *uenena* (HORÁCIO, *Sátiras,* 1, 8, 19-20). Encantamentos e *uenena* foram os mesmos termos utilizados por Tácito (*Anais*, 4, 22) para descrever os meios pelos quais Numantina fora acusada de causar a loucura em seu ex-marido (o pretor Pláucio Silvano).

É do século I E.C. o texto que mais nos traz informações sobre o *ueneficium*. Em sua extensa obra enciclopédica, conhecida como *História Natural*, Plínio, o Antigo, dedica diversas passagens à descrição do *ueneficium* e às formas de evitá-lo. Considerando-se apenas o livro 28 da obra – dedicado pelo autor às descrições de remédios e de seus usos – encontra-se uma série de informações preciosas sobre o assunto.

[4] A Tessália, região do norte da Grécia, era famosa na antiguidade pela feitiçaria. Em sua obra de ficção em prosa, Apuleio afirma que a região era conhecida como o berço das artes mágicas e dos encantamentos (APULEIO. *O Asno de Ouro*. 2.1). Já Plínio, o Velho, escreve em sua enciclopédia *História Natural*, que, a partir da Pérsia, as artes mágicas teriam sido levadas à Tessália, possivelmente por Orfeu (PLÍNIO. *História Natural*. 30. 6-7).

[5] Plural latino de *ueneficium*.

Segundo Plínio (*História Natural*, 28, 59), era considerado *ueneficium* cruzar os dedos ou as pernas na presença de pacientes a quem medicamentos estivessem sendo administrados ou de mulheres durante o trabalho de parto. Neste segundo caso, a prática dificultaria o nascimento da criança. Em outros momentos, o autor recomenda o uso de urina (*História Natural*, 28, 65) e de vinho com incenso (*História Natural,* 28, 104) para sua prevenção, e, segundo ele, seria uma prática comum em Roma colocar focinhos de lobo nas entradas das casas como amuletos para afastar *ueneficia* (*História Natural*, 28, 157). De acordo com Plínio, em terras distantes viveriam indivíduos de natureza monstruosa, que possuíam o "olhar venenoso" (*ueneficus aspectus*) (*História Natural*, 28, 30). Por fim, o autor também descreve uma espécie de "comércio mágico" de proteção, no qual os magos (*Magi*) atuariam vendendo seus serviços de combate e prevenção ao *ueneficium* (*História Natural*, 28, 47).

As recorrentes descrições e conselhos apresentados por Plínio sugerem que essas práticas podiam suscitar grandes preocupações entre os romanos – até mesmo entre aqueles que pertenciam às elites sociais e intelectuais da época. A recorrência e seriedade com que Plínio trata o assunto são ainda mais notórias, se considerarmos que o autor, em diversos momentos da obra, se mostra completamente cético em relação ao que define como "artes mágicas" (*artes magicae*) e jamais perde a chance de descreditar a magia. Segundo Plínio, a maior prova de tratar-se de um conhecimento vai e falso residiria no fato de que até mesmo o imperador Nero teria sido incapaz de dominá-lo, embora tenha empregado todos os recursos possíveis para tal empreitada (*História Natural*, 30, 15-17). Na realidade, Plínio chega a distinguir "artes mágicas" e "artes *ueneficae*" de acordo com a eficácia de cada uma: *Proinde ita persuasum sit, intestabilem, inritam, inanem esse, habentem tamen quasdam ueritatis umbras, sed in his ueneficas artes pollere, non magicas*, "Assim então, fiquemos convencidos de que <a magia> é execrável, ineficaz e vazia. E, ainda que possua quaisquer sombras de verdade, seu poder advém das artes *ueneficae*, não das <artes> mágicas" (PLÍNIO, *História Natural*, 30, 18).

No pensamento de Plínio, portanto, há uma separação bem definida entre as *artes ueneficae* e as *artes magicae*: a primeira sendo eficiente (o que é evidenciado pela quantidade de menções ao *ueneficium* em seus escritos) e a segunda completamente ineficaz. É interessante observar que tal divisão não é comum a todos os autores e períodos da História romana. Apuleio de Madaura, em seu discurso conhecido como *Apologia,* proferido diante de um tribunal no século II E.C. e no qual se defende das acusações de "crimes mágicos" (*magica maleficia*), rebate denúncias de haver utilizado o *ueneficium* para despertar a paixão de sua falecida esposa Pudentilla em quatro momentos distintos (APULEIO, *Apologia*, 84, 3; 91, 4; 102, 1; 102, 3). Neste caso, não há dúvidas que exista correlação entre o uso do termo e seus sentidos mais antigos, como o "*uenenum amatorium*" citado pelos comentaristas do *Digesto* ou de poção do amor, conforme as propostas etimológicas modernas. Contudo, mesmo utilizando o sentido teoricamente menos pejorativo, fica claro o contexto acusatório no qual o *ueneficium* é mobilizado no interior da obra. Outro relato de julgamento mágico, dessa vez envolvendo diretamente a acusação de *ueneficium* contra um liberto, é apresentado justamente por Plínio, o Antigo, na *História Natural*. A narrativa deste caso será abordada na próxima seção do texto.

Por ora, é possível concluir que o *ueneficium* foi apresentado na literatura latina quase sempre como uma prática prejudicial e danosa, sendo, na maioria das vezes, um sinônimo para agressões não físicas (sejam elas rituais ou não, como é o caso do *ueneficus aspectus* – o "olhar venenoso" ou "mau olhado"). Os sintomas gerados pelo *ueneficium* descritos pelos diversos autores (esquecimento, confusão etc.), aliados à sua associação direta aos encantamentos (*carmina*/*cantus*), fizeram com que ele assumisse um valor específico de agressão mágica no imaginário romano. A identificação de um *ueneficus* ou uma *uenefica*, contudo, parece ter seguido alguns padrões sociais recorrentes. A partir de agora, serão analisados os alvos das acusações de *ueneficium* na literatura, com o intuito de inferir quais membros da sociedade latina estariam mais suscetíveis a esse tipo de denúncia.

Os suspeitos: o direcionamento das acusações de *ueneficium* contra agentes sociais específicos

Além de Apuleio, encontramos na obra de Plínio o caso de outro sujeito que teve de comparecer ao tribunal para provar sua inocência com relação à acusação de *ueneficium*: Fúrio Crésimo, um liberto acusado de haver roubado as colheitas de seus vizinhos por meio de tal expediente. No entanto, ao contrário do julgamento de Apuleio, no caso de Fúrio o *ueneficium* constituía o cerne da acusação, conforme a narrativa de Plínio:

> *Nequeo mihi temperare quominus unum exemplum antiquitatis adferam ex quo intellegi possit apud populum etiam de culturis agendi morem fuisse, qualiterque defendi soliti sint illi uiri. C. Furius Chresimus e seruitute liberatus, cum in paruo admodum agello largiores multo fructus perciperet quam ex amplissimis uicinitas, in inuidia erat magna, ceu fruges alienas perliceret ueneficiis. quamobrem ab Spurio Albino curuli aedile die dicta metuens damnationem, cum in sulfragium tribus oporteret ire, instrumentum rusticum omnie in forum attulit et adduxit familiam suam ualidam atque, ut ait Piso, bene curatam ac uestitam, ferramenta egregie facta, graues ligones, uomeres ponderosos, boues saturos. postea dixit: ' Veneficia mea, Quirites, haec sunt, nec possum uobis ostendere aut in forum adducere lucubrationes meas uigiliasque et sudores.' omnium sententiis absolutus itaque est* (PLÍNIO, *História Natural*, 18, 8).
>
> Não posso evitar citar um exemplo de tempos antigos, a partir do qual se constata que havia o costume de levar ao júri até mesmo questões de cultivo, assim como se percebe as formas como aqueles homens costumavam se defender. C. Fúrio Créssimo, um liberto, obtinha, em uma pequena propriedade, lucros consideravelmente maiores do que seus vizinhos em propriedades muito maiores. Por isso, havia grande inveja – como se ele atraísse as plantações alheias por meio de *ueneficium*. Por essa razão, temendo uma condenação quando foi necessário ir ao tribunal da tribo, no dia determinado por Espúrio Albino, edil superior, ele levou ao fórum todos os instrumentos do campo e conduziu sua vigorosa família, bem cuidada e bem vestida, de acordo com Pisão, e, ainda, ferramentas de excelente fabricação, enxadas pesadas, arados imponentes e bois gordos. Então ele disse: "Estes são meus *ueneficia*, cidadãos! Mas não posso trazer ao fórum ou mostrar a vocês os meus trabalhos noturnos, as minhas vigílias ou o meu suor". E assim foi absolvido pelos votos de todos (PLÍNIO, *História Natural*, 18, 8).

O episódio é encontrado em um dos livros dedicados às questões do plantio na obra de Plínio, e é utilizado para exemplificar os conflitos no campo e as maneiras como eles eram resolvidos. É importante observar que Plínio se refere a Pisão[6], como sua fonte para esta narrativa – o que a posiciona, pelo menos, dois séculos antes do autor e ao menos quatro décadas antes da promulgação da *Lex Cornelia*. Por não termos acesso à obra historiográfica de Pisão, não sabemos se o termo *ueneficium* é de responsabilidade do autor ou se foi acrescentado por Plínio, em detrimento de outros termos. Não seria algo completamente estranho, já que não são conhecidas passagens que mencionem o *ueneficium* nos primeiros códigos jurídicos romanos – embora o termo já fosse atestado em fontes literárias anteriores. Além disso, a Lei das XII Tábuas previa punições a sujeitos que roubassem as colheitas por meio de encantamento (*carmen*/*cantus*), crime muito semelhante àquele do qual Fúrio fora acusado (BAILLIOT, 2019, p. 176-179).

Mesmo que Fúrio tenha sido julgado, em seu tempo, conforme os termos da Lei das XII Tábuas (e não da *Lex Cornelia*), para Plínio, no século II E.C., o caso era suficientemente semelhante a um julgamento de *ueneficium*, a ponto de ser este o termo empregado em sua versão da narrativa. O uso do episódio por Plínio tem um caráter moralizante, mas não deixa de ser revelador de um possível mecanismo recorrente, o que fica evidente nas palavras de apresentação que o autor faz antes de narrar o caso – segundo as quais o episódio seria significativo das formas como as acusações eram levadas aos tribunais e as defesas elaboradas. Embora a classe social de Fúrio – um liberto, ou seja, socialmente inferior aos cidadãos livres – fosse muito distinta da condição de Apuleio, é possível traçar algumas equivalências entre ambos.

No texto da *Apologia*, Apuleio revela a identidade de seus acusadores – ao contrário da narrativa sobre o caso de Fúrio, na qual é mencionada apenas "a vizinhança". Jones (2017, p. 5) supõe ser provável que Apuleio tenha sido julgado de acordo com a *Lex Cornelia*, já que ela era bem conhecida no período e sua presença e extensão no *Digesto de Justiano*, séculos mais tarde, atestariam sua importância duradoura. O processo contra o filósofo fora movido por Pudente, filho da rica viúva Pudentila, a quem o réu fora acusado de seduzir por meio de *ueneficium*. Contudo, é contra Sicínio Emiliano, irmão do ex-marido de Pudentila, Sicínio Amico, e assessor de Pudente no processo, que Apuleio se dirige na maior parte de sua

[6] Lúcio Calpúrnio Pisão foi cônsul no ano 133 a.E.C. e censor em 120 a.E.C. Além disso, foi o autor da obra histórica *Annales*, dividida em sete volumes integralmente perdidos e que cobriam eventos desde a origem de Roma até o ano 158 a.E.C. (HAMMOND; SCULLARD, 1970, p. 836).

defesa. Pelo que é possível depreender do discurso, embora atuasse como o assessor do sobrinho – uma vez que ele não possuía a maioridade jurídica –, Emiliano seria o verdadeiro interessado no processo. Fritz Graf (1999, p. 65-68) observa que, na condição de preceptor de seu afilhado Pudente, Apuleio ficaria responsável por administrar os recursos herdados por ele – parte dos quais advinha de seu pai e ex-marido de Pudentila, o irmão de Emiliano. Sendo assim, Apuleio era um forasteiro que, repentinamente, fora alçado à posição de responsável pela manutenção das riquezas que pertenciam a uma *gens* local – a *gens* Sicínia.

Em ambos os casos – de Fúrio Créssimo e Apuleio de Madaura – as vítimas das acusações são sujeitos alienígenas, cuja inserção em um grupo social do qual não faziam parte anteriormente causa um desequilíbrio nas forças locais – sobretudo no campo econômico. No caso de Fúrio, a prosperidade de sua propriedade o torna uma ameaça econômica aos vizinhos produtores. Já Apuleio, se converte em uma ameaça à conservação dos bens de uma família da elite local. Semíramis Silva (2012, p. 149-152) constata que as difamações contra Apuleio constituem uma das principais estratégias de seus acusadores, à qual o filósofo tem que responder em diferentes momentos. Podemos considerar tal artifício como uma tentativa de atrelar a ele a imagem de um "inimigo comum" da comunidade. No caso de Fúrio, sua estratégia de defesa também inclui desprender-se da imagem de um elemento ameaçador à ordem. Ao colocar-se como alguém que segue à risca seus compromissos e põe em prática aquilo que se espera de um bom produtor, Fúrio acaba tendo sua posição reconhecida e é absolvido pelos cidadãos.

Esses dois casos parecem ilustrar muito bem a proposta elaborada pela antropóloga Mary Douglas, que observou mecanismos recorrentes ao estudar acusações de bruxaria em diferentes sociedades. Entre eles, a tendência das acusações serem empregadas na presença de relações sociais ambíguas, a partir das quais conflitos sociais ou pessoais podiam transcorrer sem a presença de mecanismos previstos para sua mediação. Nesse caso, as acusações permitiriam que as tensões fossem trazidas à tona e julgadas de acordo com as normas sociais vigentes. Douglas (1970, p. xviii-xxv) observou que tais situações são verificadas com maior frequência quando um indivíduo passa a ocupar uma "posição anômala" de vantagem ou desvantagem social. Um liberto que conquista prestígio econômico em uma comunidade de produtores tradicionais ou um estrangeiro que assume o papel de administrador de uma fortuna local certamente atende àquilo que a autora define como uma "posição anômala" de vantagem social – algo que era percebido pelo grupo como uma ameaça à ordem estabelecida. Mesmo assim, Fúrio não poderia ser acusado e julgado simplesmente pelo "crime" de ser um agricultor mais bem-sucedido que seus vizinhos. Apuleio também tinha a seu lado todas as prerrogativas legais para administrar a fortuna herdada por Pudente, ao menos até que ele atingisse a maioridade, uma vez que era o ex-marido de sua falecida mãe e preceptor do rapaz. Mesmo assim, ambas as situações – embora dentro da lei – geraram a indignação dos grupos dominantes locais, que se sentiam ameaçados pelas conquistas desses "forasteiros" e o desequilíbrio da ordem vigente nelas simbolizado, a ponto de acusarem-nos da prática de *ueneficium*.

De acordo com as fontes literárias, além dos estrangeiros e libertos, outro perfil parece ter sido bastante propício para atração de acusações de *ueneficium*: o das mulheres (independente de suas classes sociais). Elizabeth Pollard utilizou o modelo proposto por Mary Douglas para analisar as acusações e julgamentos de crimes mágicos contra mulheres descritos nos *Anais*, de Tácito. Segundo a autora, dos 39 julgamentos de mulheres apresentados na obra, ao menos nove incluíam alguma forma de crime mágico, o que coloca essa modalidade atrás apenas dos crimes de traição (*maiestas*) e à frente, até mesmo, dos julgamentos de adultério (POLLARD, 2014, p. 183). Um dos exemplos analisados por Pollard é o caso de *ueneficium* mais exaustivamente apresentado por Tácito: o suposto assassinato de Germânico por parte de Pisão[7] e sua esposa Munátia Plancina (TÁCITO, *Anais*, 2, 69-83).

Embora a desavença política que tenha levado às suspeitas do uso de *ueneficium* para atingir Germânico fosse entre ele e Pisão, Plancina tornou-se suspeita de ser cúmplice do marido no crime (que supostamente envolveu o uso de restos humanos, cinzas, encantamentos e tábuas de imprecação). De acordo com Tácito, havia a suspeita de que o conhecimento do *ueneficium* por Pisão só fora possível graças

[7] Cneu Calpúrnio Pisão foi nomeado governador da Síria no ano 17 E.C. com o objetivo de ser conselheiro e assistente de Germânico. Contudo, após desavenças mútuas, Germânico revogou sua *amicitia* a Pisão. Foi julgado pelo suposto assassinato de Germânico por *ueneficium* após tal episódio, mas suicidou-se antes do fim do processo (HAMMOND; SCULLARD, 1970, p. 837).

à amizade de sua esposa com Martina, uma mulher famosa na Síria por seus *ueneficia* (*infamis ueneficiis*) (TÁCITO, *Anais*, 2, 74). Martina teria sido, inclusive, convocada à Roma para depor no julgamento de Pisão, o que só não ocorreu devido à sua morte (ou suicídio) no caminho. A associação entre as mulheres e o *ueneficium* – sugerida pela necessidade de inclusão de Plancina e Martina no crime que, a princípio, envolvia apenas Pisão – é manifestada abertamente nas supostas palavras finais de Germânico, que teria lamentado sua morte por meio de um "artifício de mulher" (*fraus muliebris*) depois de ter sobrevivido às guerras (TÁCITO, *Anais,* 2, 71). Após o suicídio de Pisão, dois dias de julgamento teriam sido necessários para avaliar a participação de Plancina no crime. Tácito (*Anais*, 3, 17) cita rumores que corriam na época e que atribuíam o perdão de Plancina à intervenção de Tibério, graças ao pedido de sua mãe Lívia, de quem a mulher acusada havia se tornado próxima. Pollard (2014, p. 190-191) ressalta que, em outros livros da obra, Tácito apresenta a rivalidade entre Plancina e Agripina (*Anais,* 3, 17) e que, apenas quatro anos após a morte de Lívia, a viúva de Pisão teria sido "condenada por crimes de forma alguma desconhecidos" (*petitaque criminibus haud ignotis*) (*Anais*, 6, 26), provavelmente referindo-se ao *ueneficium*, do qual ela já havia sido acusada anos antes.

Assim como ocorrera com Fúrio ou Apuleio em seus meios sociais, a acusação de *ueneficium* dirigida à Plancina pode ter sido motivada pelas tensões e disputas nas quais ela estava envolvida. No caso de Plancina, sua absolvição esteve atrelada à proteção de Lívia. Uma vez que essa poderosa aliada se foi, ela não foi capaz de livrar-se de novas acusações – embora mais de uma década tenha decorrido entre a morte de Germânico e sua condenação. Outras mulheres acusadas de *ueneficium*, segundo Tácito, são: Emília Lépida, acusada pelo assassinato de seu marido Quirínio, governador da Síria (*Anais*, 3, 22), Cláudia Pulcra, acusada de lançar *ueneficia* contra o Imperador (*Anais*, 4, 52), Fábia Numantina responsável pela suposta loucura de seu ex-marido, Pláucio Silvano (*Anais*, 4, 22) e Locusta, empregada por Nero e Agripina, a Jovem, para o envenenamento de Cláudio e já condenada anteriormente pelo crime de *ueneficium* (*Anais*, 12, 62).

A associação das mulheres ao uso agressivo do *ueneficium* é recorrente e bastante antiga também na literatura de ficção. Enquanto a presença do *ueneficium* em textos jurídicos só é conhecida a partir do ano de 81 a.E.C., com a *Lex Cornelia*, conforme exposto anteriormente, as formas femininas *ueneficia* e *triuenefica* ("três vezes *uenefica*") já estavam presentes nas peças de Plauto, datadas de cerca de um século antes de sua promulgação. Contudo, esse termo se tornaria recorrente nas obras literárias do fim da República e início do Principado. Horácio foi um dos autores que explorou tal associação de maneira mais enfática na tradição literária latina. Entre seus poemas, três têm como tema central os rituais das *ueneficae*: a *Sátira* 1, 8 e os *Epodos* 5 e 17. No quinto epodo – poema mais longo do gênero composto pelo autor –, é apresentado um ritual de sacrifício de uma criança conduzido por quatro *ueneficae* (Canídia, Ságana, Veia e Fólia). Após implorar às velhas para que o libertassem, o menino sequestrado finalmente desiste de suas tentativas de dissuasão das velhas e passa a dirigir-lhes pragas e ameaças. De acordo com suas palavras, a justiça divina não falharia em puni-las pelo crime, uma vez que nem mesmo os "grandes *uenena* seriam capazes de tornar legítimo aquilo que é execrável" (HORÁCIO. *Epodos*, 5, 87). Além disso, Canídia afirma ser necessário preparar uma poção mais forte que as habituais, pois seu amante estaria sob o efeito do encantamento de uma "*uenefica* mais habilidosa" (*uenefica scientior*) (HORÁCIO. *Epodos*, 5, 71-72). No décimo sétimo epodo, que também tem os crimes de Canídia como seu tema central, o poema inicia com o eu-lírico suplicando à velha para que ela retirasse os encantamentos que havia lançado contra si. O poeta ouve então da *uenefica* que a punição seria inevitável, uma vez que ele havia exposto seus segredos, agindo como o "pontífex do *ueneficium* do Esquilino"[8] (HORÁCIO. *Epodos*, 17, 58).

Além disso, Canídia afirma que, se não o punisse pelas composições que ele havia feito a seu respeito, de nada teria adiantado ela haver pagado às "velhas pelignas" (*anus Paelignae*) para que a ensinassem suas artes (HORÁCIO. *Epodos,* 17, 59-61). A afirmação da personagem sugere que haveria a crença na existência de grupos de velhas estrangeiras, experientes no uso do *ueneficium* e capazes de iniciar outras mulheres nessa técnica. Ao compararmos o poema de Horácio com a narrativa de Tácito acerca de Munátia Plancina e o *ueneficium* por ela lançado contra Germânico, observamos algumas correspondências. Tanto Plancina quanto Canídia tiveram de buscar entre mulheres de fora de Roma as

[8] Certamente Canídia faz menção à Sátira 1, 8, de Horácio, na qual o poeta ridiculariza os rituais praticados por ela e Ságana em um cemitério localizado no Esquilino.

técnicas de agressão mágica que desejavam aprender. No caso de Canídia, as velhas pelignas[9]. Já Plancina teria procurado o auxílio da síria Martina. O estado do poeta, que afirma ser incapaz de descansar, dormir ou respirar direito graças à ação da *uenefica*, parece equivalente àquele de Germânico após ter sido atingido pelo *ueneficium* lançado por Pisão e Plancina.

Em uma de suas elegias, Ovídio apresenta a situação do amante que justifica seu mau desempenho sexual afirmando ter sido amaldiçoado por uma *uenefica* (OVÍDIO. *Amores*, 3, 7, 79-80). O termo é utilizado pelo autor também para caracterizar Medeia (OVÍDIO. *Heróides,* 6, 19) e as palavras de Circe (OVÍDIO. *Metamorfoses,* 14, 365). Já no poema épico de Lucano, que trata da guerra civil entre Júlio César e Pompeu Magno, Sexto Pompeu (filho de Pompeu) procura a *uenefica* Ericto com a esperança de alterar o desfecho do embate em prol de seu pai. A personagem mostra-se incapaz de modificar o destino de Pompeu, mas invoca um fantasma para que ele vaticine o resultado do conflito (LUCANO. *Farsália*, 6, 413-830).

Tribunais coletivos e violência popular relacionados ao *ueneficium*: evidências de repressão à magia nas fontes literárias?

Com as análises realizadas até aqui, foi possível estabelecer alguns pontos importantes acerca do *ueneficium*, sua relevância e possíveis dinâmicas sociais que o envolviam. São eles:

1) Que o termo *ueneficium* era utilizado, simultaneamente, para referir-se tanto ao envenenamento por meio de substâncias tóxicas quanto às agressões de natureza sobrenatural;
2) Que os autores latinos consideravam tal prática como um assunto sério, a ponto de descreverem os *ueneficia* e as melhores maneiras de se defender deles em obras de caráter enciclopédico (como fez Plínio) ou de atribuir a eles papel central em eventos políticos de grande importância para a História de Roma (conforme feito por Tácito). A relevância da prática também é comprovada pela longevidade da *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* e a extensão da seção a ela dedicada no *Digesto de Justiniano*, além dos comentários dos compiladores sobre as distintas naturezas do *uenenum* e do *ueneficium*;
3) Que as suspeitas relacionadas a esse tipo de crime eram frequentemente atreladas a sujeitos ou grupos sociais específicos, como os estrangeiros e as mulheres (em especial viúvas e velhas).

Tendo em vista esses pontos, é possível propor interpretações a passagens da literatura pouco esclarecedoras ou ambíguas em uma primeira análise.

A primeira delas é encontrada no oitavo livro da obra *Desde a fundação da cidade* (8, 18), de Tito Lívio. Na passagem em questão, o historiador revela um evento supostamente ocorrido no ano 331 a.E.C. Naquele período, Roma vinha sendo acometida por uma peste que, segundo o autor, já havia tirado a vida de diversos cidadãos – inclusive alguns notórios. Uma denúncia fora então levada ao Senado por uma escrava, que atribuía a situação aos venenos (*uenena*) preparados por matronas romanas. Após realizar a acusação, a escrava conduziu as autoridades até um grupo de mulheres que preparavam drogas (*medicamenta*) e mantinham outras guardadas. Tendo sido levadas ao fórum, as matronas se defenderam afirmando tratarem-se de drogas salutares (*medicamenta salubria*). Mas, ao serem obrigadas a ingerir a substância, todas pereceram. Convencidas então que a peste era espalhada por meio dessas substâncias, as autoridades prosseguiram com as investigações, que, segundo Lívio, culminou com a condenação de mais de 170 mulheres. O autor afirma ter sido esse o primeiro julgamento de *ueneficium* na História romana (LÍVIO. *Desde a fundação da cidade*, 8, 18, 11). Além da utilização do termo *ueneficium* para caracterizar o julgamento por parte de Lívio, é importante lembrar que a *Lex Cornelia* previa punir como *uenefici* aqueles que comercializassem os "*mala medicamenta*" – o que também aproxima o delito narrado ao crime descrito na lei.

No contexto do episódio apresentado por Tito Lívio, talvez pareça mais provável – de um ponto de vista contemporâneo – tratar-se de um envenenamento, e não de uma forma de agressão mágica ou não física. O historiador não deixa claro de que maneira os *uenena* ou *medicamenta* estariam sendo utilizados para espalhar a doença, mas sabemos que as mulheres apanhadas em flagrante foram obrigadas a bebê-los, o que nos indica tratar-se de uma substância líquida. Porém, vale lembrar que uma das ações recorrentemente atribuídas às *ueneficae* é a elaboração de poções e que Canídia, a famosa *uenefica* de

[9] Os pelignos eram um povo vizinho dos romanos, habitantes da região central da Itália (GLARE, 2012, p. 1411).

Horácio, afirma ter enriquecido as velhas peignas com o intuito de aprender delas a "misturar o veneno" (*miscere toxicum*) (HORÁCIO. *Epodos*, 17, 61). Na literatura ficcional, a confecção dessas poções envolve a entoação de encantamentos, o uso de órgãos humanos, purificações e outras atividades rituais. É dessa maneira que Tácito descreve a elaboração do *ueneficium* por Numantina e Pisão contra Germânico: como um ritual mágico envolvendo o uso de órgãos, tábuas de imprecação, cinzas queimadas com sangue etc. Nos dois casos em questão, os autores retratam cidadãos da elite perecendo graças aos artifícios praticados por mulheres romanas. Ademais, analisando as palavras finais de Germânico, segundo Tácito, e a denúncia da escrava narrada por Lívio, encontra-se exatamente a mesma expressão para definir o tipo de crime praticado: *fraus muliebris*, ou seja, "um delito de mulher/feminino". Há, também, a afirmação, por parte de Tito Lívio, de que o julgamento que culminou com a condenação das 170 fora o primeiro envolvendo *ueneficium* em Roma. Considerando a data proposta pelo autor para o evento, é possível questionar se Lívio realmente acreditaria que nos quatro séculos da História romana que antecederam tal episódio, o crime de envenenamento fosse tão raro ou jamais julgado, já que o historiador afirma ter sido esse o primeiro tribunal a julgar um caso de *ueneficium*. E, se tratando de algo inédito ou tão incomum, se torna estranho que a escrava delatora tenha sido capaz de classificar a prática como um crime "próprio às mulheres". O fato de existir uma tipificação para o delito sugere que ele já fosse conhecido anteriormente.

É preciso considerar, claro, que Tito Lívio pode não ter se preocupado com pormenores retóricos ou lógicos em sua composição da narrativa. É possível que o autor simplesmente não conhecesse registros sobre julgamentos anteriores de envenenamento e que, por isso, ele tenha escolhido apontar este como o pioneiro – até por se tratar de um processo de grande escala e alguma importância histórica. Também é provável que a definição de "delito feminino" para o *ueneficium* seja uma classificação própria ao período de composição da obra de Lívio e transportada para a personagem da narrativa. Talvez jamais seja possível chegar a uma conclusão segura do tipo de crime (mágico ou não) do qual as 170 mulheres foram condenadas. Contudo, o caso narrado por Lívio não possui semelhanças apenas com outros da própria literatura latina. Mas, ao comparar a narrativa do historiador romano com eventos documentados em outros períodos históricos e em sociedades que, embora muito distintas, também associam ou associaram as mulheres às agressões mágicas – fazendo uma correlação entre mulheres e feitiçaria ou bruxaria – as correspondências são notáveis.

No caso da Europa moderna, a difusão da peste negra foi exatamente o que desencadeou os julgamentos e perseguições a bruxas e feiticeiros – com o crime de bruxaria tendo sido muito mais tipicamente associado às mulheres (uma espécie de *fraus muliebris*) entre os séculos XIV e XVI. A alegação inicial das autoridades do período era de que seitas de bruxas agiam em parceria com judeus e muçulmanos para envenenar as fontes de água e espalhar a doença entre as populações cristãs (GINZBURG, 2012, p. 90). A tese seria utilizada para justificar diversas perseguições e julgamentos no continente. Ainda que em um contexto muito diferente, um caso semelhante fora observado em 1997, no norte de Gana, quando um surto de meningite trouxe à tona crenças de bruxaria comuns na região e motivou uma onda de violência popular, que resultou em agressão e linchamento de centenas de mulheres em um período de poucas semanas (ADINKRAH, 2017, p. 4). A possibilidade da existência de formas de violência equivalentes direcionadas às *ueneficae* em Roma será abordada a seguir.

Antes disso, vale a pena analisar com atenção outro trecho narrado por Tito Lívio. Ao tratar do período entre os anos 184 e 180 a.E.C., Lívio apresenta a figura do pretor Caio Mânio e seu passado como governador da província da Sardenha. Enviado ao território, Mânio teria sido encarregado de investigar casos de *ueneficium* em áreas vizinhas à cidade. Em uma carta de sua autoria, provavelmente enviada ao Senado[10], Mânio teria revelado já haver processado três mil pessoas pelo crime, e que, de acordo com as evidências por ele coletadas, o número total seria ainda bem maior. Ainda segundo Lívio, Mânio teria expressado sua intenção de encerrar a investigação e, se isso não fosse possível, pretendia abandonar o governo da província (LÍVIO. *Desde a fundação da cidade*, 40, 43).

Por tratar-se de um evento anterior à promulgação da *Lex Cornelia*, não há como saber quais as definições exatas para os crimes investigados por Mânio e descritos por Lívio. Mesmo assim, alguns

[10] Tito Lívio não especifica o destinatário da carta, mas o fato de tratar questões administrativas e informar sobre os desejos e intenções do governador – além de sua preservação e conhecimento por parte dos historiadores – nos levam a supor que ela tenha sido enviada ao Senado.

dados podem ser levados em consideração e, mais uma vez, é possível desconfiar se estamos diante de casos de *ueneficia* físicos ou mágicos. Em primeiro lugar, é preciso considerar a ampla quantidade de casos relatados na suposta carta: três mil confirmados e muitos outros suspeitos. Parece mais provável tratar-se de acusações mútuas da população envolvendo práticas descritas pelos autores como *ueneficium* não físico – como os maus olhados, encantamentos, maldições etc. – do que milhares de envenenamentos simultâneos. O que realmente levanta suspeitas acerca do tipo de crime relatado, no entanto, é a disposição e o desejo de Mânio em abandonar as investigações. Parece muito pouco provável que o governador de uma província manifestasse tal desejo, caso a investigação envolvesse milhares de pessoas envenenadas. Lívio nem ao menos se preocupa em revelar o desfecho da investigação, o tipo de punição imposta aos condenados ou quaisquer outros aspectos que envolvam o evento. Tudo o que resta, em termos de evidência, é a suposta carta. Nesse caso, a sensação transmitida pelo texto pode ser, em grande medida, de ceticismo – tanto por parte de Mânio, quanto de Lívio. Ceticismo semelhante já havia sido manifestado durante o relato da peste propagada pelas matronas, no livro oitavo da obra. Ao iniciar a narrativa do evento, Lívio afirma que nem todos os historiadores a citam em suas obras e que ele mesmo preferiria acreditar que aquela não fosse uma história verídica (LÍVIO. *Desde a fundação da cidade*, 8, 2).

Saindo dos registros de Lívio e avançando alguns séculos – embora para analisar um trecho que discorre sobre o século I E.C. – temos o documento intitulado *Crônica do Ano 354*, de autoria desconhecida. Nessa crônica é revelado que, durante o governo de Cláudio Tibério (41 E.C. – 54 E.C.), 130 pessoas identificadas como *uenenarii* e *malefici* teriam sido executadas, das quais 45 eram homens e 85 mulheres (OGDEN, 2009, p. 333). Assim como *ueneficus*, o termo *uenenarius* é derivado de *uenenum* (ERNOUT; MEILLET, 1929, p. 1803), embora suas ocorrências sugiram um surgimento mais tardio para o termo. Os sentidos das duas palavras também são bastante próximos. *Venenarius* pode significar tanto um "envenenador" quanto um "comerciante de venenos" (GLARE, 2012, p. 2234). Já *maleficus* possui uma ligação com as palavras *malus* ("mal") e *maleficium,* semelhante àquela do *ueneficus* com *ueneficium* e *uenenum*, e tem um sentido amplo de "aquele que faz o mal". Por isso, podia ser utilizada para descrever qualquer tipo de criminoso, mas, a partir do século I E.C., tornou-se amplamente associada a crimes mágicos. Com este segundo sentido, encontramos a palavra em textos de Tácito (*Anais*, 2, 69) e Apuleio (*Apologia*, 51), por exemplo. Ronald Hutton (2017, p. 62) afirma que, a despeito da ambiguidade dos vocabulários utilizados, caso o documento abordasse quaisquer formas de crime – e não apenas crimes mágicos ou alguma outra forma específica de delito –, o número seria inverossimilmente baixo. Ogden (2009, p. 334) observa que os dados apresentados indicariam uma média de pouco mais de dez pessoas, apenas, condenadas por ano, em um universo de aproximadamente meio milhão de habitantes, que se supõe que apenas a cidade de Roma possuísse neste período, o que sugere não ser uma estatística referente a quaisquer formas de crime praticados. O número de mulheres condenadas (mais que o dobro que a quantidade de homens) também parece um dado anômalo, mas se torna compreensível, caso considerada a associação das mulheres com o *ueneficium* ou crimes de natureza mágica (as *fraudes muliebris*, mencionadas pelos autores).

Até agora, foram apresentados casos levados aos tribunais ou notórios o suficiente para entrarem em obras historiográficas – ou, no caso de Apuleio, uma exceção que faz com que tenhamos acesso a um ponto de vista elaborado pelo próprio acusado acerca de seu processo de julgamento. Mas, considerando que os termos *ueneficium* e suas formas *ueneficus*/*uenefica* podem ser encontrados em obras de cunho popular desde as comédias de Plauto, cabe a pergunta: como poderiam ser resolvidas as tensões geradas por suspeitas e acusações de *ueneficium* fora do contexto jurídico ou das disputas da elite? Registros de casos como esses não são encontrados em anais ou outras obras historiográficas. O mais próximo talvez seja o caso de Fúrio Crésimo, relatado por Plínio. Mas mesmo nesse exemplo trata-se de uma acusação advinda de membros da elite local e que envolveu até o edil superior Espúrio Albino, de acordo com o relato do autor.

Algumas passagens da literatura ficcional (tanto poética como em prosa), porém, descrevem situações violentas envolvendo personagens acusadas de *ueneficium*. Uma dessas cenas é encontrada no quinto epodo de Horácio – poema que tem como tema central o sequestro e assassinato ritual de um menino por Canídia e suas cúmplices. Na parte final do poema, antes de morrer, a vítima do sacrifício se dirige às mulheres com as seguintes palavras:

> *uenena magna non fas nefasque, non ualent/ convertere humanam uicem/ diris agam uos: dira detestatio/ nulla expiatur uictim/ quin, ubi perire iussus exspirauero/ nocturnus occurram Furor/ petamque uoltus umbra curuis unguibus/ quae uis deorum est Manium/ et inquietis adsidens praecordiis/ pauore somnos auferam/ uos turba uicatim hinc et hinc saxis petens/ contundet obscaenas anus/ post insepulta membra different lupi/ et Esquilinae alites/ neque hoc parentes, heu mihi superstites/ effugerit spectaculum* (HORÁCIO, *Epodos*, 5, 87-102)
>
> Grandes venenos não tornam legítimo o execrável, e nem são capazes de mudar o destino dos homens. Terrivelmente irei persegui-las. Vítima alguma expiará minha terrível maldição. Além disso, quando eu perecer, tendo sido forçado a dar meu último suspiro, eu as perseguirei pela noite como uma Fúria, e meu fantasma atacará seus rostos com garras curvadas – que este é o poder divino dos mortos. E sentado sobre seus peitos inquietarei seus sonos por meio do pavor. Daqui e dali a multidão as atacará pelas ruas com pedras, e vocês serão esmagadas, suas velhas safadas. Depois os lobos e as aves do Esquilino espalharão seus membros insepultos. E meus pais, que infelizmente sobreviverão a mim, não deverão perder este espetáculo! (HORÁCIO. *Epodos*, 5, 87-102).

As ameaças do menino, além das promessas de violência de sua própria parte, contêm a descrição de um linchamento, com uma multidão atacando as velhas com pedras. Essa cena terrível é descrita pelo menino como um espetáculo (*spectaculum*) para seus pais. Ou seja, algo agradável de ser visto. O que tornaria aprazível esta cena tão violenta seria a convicção do crime cruel supostamente cometido pelas velhas e a confiança na legitimidade da vingança.

Evidências documentais levam a crer que mortes infantis eram atribuídas às velhas feiticeiras com frequência em Roma. A mais explícita delas é um epitáfio, datado do século I E.C., no qual um menino de três anos, chamado Iucundo, afirma ter sido arrebatado pela "sábia" (*saga*) e faz um apelo aos pais para que tomem conta de seus filhos, de forma que eles não tenham um destino semelhante ao seu (*CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM,* 6, 19747, 987). Embora o termo utilizado tenha sido *saga* ("sábia"), e não *uenefica*, as duas palavras podiam ser utilizadas de maneira equivalente em contextos específicos. Tal proximidade pode ser percebida, por exemplo, no jogo de palavras contido no nome de uma das *ueneficae* responsáveis pelo ritual no epodo de Horácio: *Sagana*. Além do epitáfio, o possível risco representado às crianças pelas velhas é retratado em *Fastos*, de Ovídio, e no *Satyricon*, de Petrônio. Na primeira obra, o poeta descreve velhas capazes de transformarem-se em corujas, *striges,* por meio de encantamentos. Sob tal forma, elas apanhariam crianças descuidadas durante a noite (OVÍDIO. *Fastos,* 6, 131-142). Já na segunda, Trimalquião narra o roubo de um cadáver infantil pelas *strigae*[11] durante um velório do qual ele participava. Segundo a personagem, essas aves eram, na realidade, mulheres que "sabiam demais" (*mulieres plussciae*), capazes de proezas sobrenaturais (PETRÔNIO. *Satyricon*, 63). Comparando tais evidências com o poema de Horácio, é possível desconfiar que mortes prematuras pudessem estimular desconfianças latentes e que mulheres viúvas, ou ao menos velhas, como as *ueneficae* de Horácio, fossem o alvo ideal para as acusações e retaliações.

Horácio não foi o único autor na tradição latina a descrever o apedrejamento como uma punição aplicada a velhas feiticeiras ou praticantes do *ueneficium*. Séculos mais tarde, em sua obra ficcional em prosa, Apuleio descreveria uma série de crimes mágicos imputados à velha taberneira Méroe, como ter transformado desafetos seus em animais ou trancar o útero da esposa de um amante, impedindo-a de parir o filho que gestava. De acordo com a narrativa, os moradores da cidade decidiram puni-la de maneira semelhante àquela descrita no poema de Horácio: *Quae cum subinde ac multi nocerentur, publicitus indignatio percrebruit statutumque ut in eam die altera seuerissime saxorum iaculationibus uindicaretur*, "Porque muitas pessoas e com frequência foram atingidas, cresceu a indignação pública e foi estabelecido que, no dia seguinte, se vingariam dela da forma mais severa: com o apedrejamento" (APULEIO. *O Asno de Ouro*, 1, 10). Na narrativa, Méroe evita a punição por meio de seus poderes e encantamentos. De qualquer maneira, novamente a violência pública (e mais especificamente o apedrejamento) é representada como um meio legítimo de livrar-se da velha suspeita de crimes mágicos.

[11] Trata-se da variação vulgar da palavra utilizada por Ovídio (*striges*).

Na poesia de Ovídio acerca de uma velha alcoviteira chamada Dipsas, que, além de aliciar moças jovens, praticaria diversas atividades comuns às *ueneficae*, o poeta insere uma descrição igualmente gráfica. Após ouvir escondido atrás da porta o monólogo no qual a velha aconselhava a jovem amada para que abandonasse o poeta em prol de amantes ricos, o eu-lírico se revela. Sua raiva e desejos violentos contra a alcoviteira são descritos através das seguintes palavras: *at nostrae uix se continuere manus/ quin albam raramque comam lacrimosaque uino/ lumina rugosas distraherentque genas/ di tibi dent nullosque lares inopemque senectam/ et longas hiemes perpetuamque sitim*, "Com dificuldade minhas mãos se contiveram de arrancar-lhe os cabelos grisalhos e ralos, e mais os olhos lacrimejantes de vinho e de rasgar-lhe a cara enrugada. Que os deuses não te ofereçam morada alguma, e te deem uma velhice miserável, longos invernos e sede perpétua!" (OVÍDIO. *Amores*, 1, 8, 109-114). Nos versos de Ovídio, os desejos de vingança do eu-lírico lembram bastante o início da imprecação do menino sequestrado pelas *ueneficae* no epodo de Horácio, na qual ele ameaça rasgar suas faces com as unhas uma vez que se torne um fantasma.

A exortação à velhice miserável e sem lar para Dipsas no poema de Ovídio pode remeter à Ericto, a *uenefica* de Lucano. No poema épico *Farsália*, a personagem habita cavernas situadas nas planícies próximas a Farsálos[12]. Segundo o poema, ela faria isso por se recusar a habitar um teto em uma cidade, tamanho seu desdém aos deuses Lares (LUCANO. *Farsália*, 6, 510-511). Mas, considerando a maldição dirigida à Dipsas, é possível enxergar em Ericto a concretização das imprecações contidas no poema de Ovídio. Vivendo às margens da cidade, a velha experimentaria os "longos invernos" e a "sede perpétua" desejados pelo poeta à alcoviteira em sua elegia. Nesse caso, as descrições de Ericto buscando ossos abandonados pelos animais, a profanação dos túmulos e outras atitudes representadas no poema poderiam ser interpretadas como consequência de uma "velhice miserável" e "sem morada", exatamente como aquela rogada por Ovídio. Tendo em vista que Farsálos ficava bem próxima à Larissa – cidade na qual se passa a narrativa de Apuleio sobre a tentativa de apedrejamento de Méroe – não parece improvável que pessoas acusadas de *ueneficium* (sobretudo mulheres velhas) pudessem fugir das cidades por temerem as represálias e violência, assim como ocorre ainda hoje em diversas partes do mundo.[13]

Finalmente, retornando às peças de Plauto, também encontramos alusões ao uso da violência como maneira de punir praticantes de *ueneficium* nessas fontes mais antigas. Na passagem já comentada da peça *Anfitrião,* ao desconfiar que um *ueneficus* está em sua casa, a personagem que dá o nome à peça exclama: *ego pol illum ulciscar hodie Thessalum ueneficum, / qui peruorse perturbauit familiae mentem meae*, "Por Pólux que hoje eu me vingo desse *ueneficus* tessálio, que perversamente perturbou a mente da minha família!" (PLAUTO. *Anfitrião,* 1043-1044). Na fala da personagem, percebe-se o ódio e a sensação de legitimidade de sua vingança contra o *ueneficus* – semelhante às passagens contidas na poesia de Horácio e Ovídio. Já a *Aulularia* inicia com uma cena na qual a personagem Euclião castiga fisicamente sua escrava, a velha Estáfila, a quem ele chama de *triuenefica*. Cenas de agressões de senhores contra escravos não são raras na comediografia latina – pelo contrário. Mesmo assim, é notável que, em um contexto de castigo físico, o termo seja utilizado como uma forma de agressão verbal ou maneira de desmerecer a personagem agredida e legitimar o castigo aplicado.

Conclusão

Neste trabalho, buscou-se explorar as especificidades de sentido do termo *ueneficium* – sua polissemia, seu desenvolvimento e usos particulares nas fontes literárias – como chave para leituras de passagens específicas da documentação, que podem revelar mecanismos jurídicos ou extrajurídicos de repressão à magia. Embora a palavra seja empregada para a descrição de envenenamentos através da utilização de substâncias tóxicas, tratava-se também de um termo amplamente associado às agressões mágicas. Seus empregos mais comuns são em contextos judiciais ou de acusação, quase sempre

[12] Cidade da Tessália, situada na estrada principal que liga Larissa à Grécia Central. Em seus arredores foi travada a batalha decisiva entre as tropas de Júlio César e de Pompeu, evento que motivou o título do poema de Lucano (HAMMOND; SCULLARD, 1970, p. 810-811).

[13] No norte de Gana, milhares de mulheres (sobretudo velhas e viúvas) fogem de suas casas após serem acusadas de bruxaria, buscando refúgio nos "campos de bruxa", isolados das aldeias e cidades. Fugas e migrações forçadas por medo de violência relacionada às acusações de agressões sobrenaturais, embora em menor escala, foram atestados nas últimas décadas em vários países, como África do Sul, Uganda, Índia e Papua Nova Guiné (ADINKRAH, 2017, p. 1-19).

carregando consigo uma série de conotações negativas. Observando-se os alvos das acusações descritas nas fontes literárias, nota-se a preponderância de alguns grupos específicos: mulheres (principalmente velhas e viúvas), estrangeiros, forasteiros ou outros sujeitos que conquistaram "posição anômala" de vantagem social dentro de um grupo ou comunidade e que, por isso, ameaçam seu equilíbrio interno. Constatou-se também que os autores romanos julgavam o *ueneficium* como um tema de grande importância, já que ele recebeu destaque em documentações enciclopédicas e históricas. Além disso, a prática motivou a promulgação da *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, no ano de 81 a.E.C., lei que seria aplicada por pelo menos seis séculos, quando foi compilada no *Digesto de Justiniano*, onde recebeu destaque e foi objeto de diversos comentários por parte dos juristas compiladores.

Dentre os relatos de julgamentos de crimes mágicos encontrados nas fontes documentais, o *ueneficium* é mencionado por Apuleio, em sua *Apologia,* e constitui a acusação central movida contra Fúrio Crésimo, na narrativa presente na *História Natural*, de Plínio, o Antigo. Na literatura ficcional também são encontradas extensas narrativas relacionadas ao *ueneficium* – com destaque para as representações das *ueneficae* nas obras poéticas de Horácio, Ovídio e Lucano, além das comédias de Plauto. O destaque dado à prática entre os autores de obras de conteúdo não-ficcional, aliado à ampla presença de personagens identificados como *uenefici* ou *ueneficae* nas obras de ficção e a necessidade de criação de mecanismos jurídicos para sua punição nos levaram a questionar a possibilidade de observação de mecanismos utilizados para combater o *ueneficium* em outras fontes documentais.

Na obra de Tito Lívio, são encontrados pelo menos dois casos em que a acusação de *ueneficium* foi lançada contra grupos recorrentemente associados ao delito e combatidos pelas autoridades. Em um deles, mais de uma centena e meia de matronas romanas teriam sido condenadas pela suposta disseminação de uma peste por meio de *ueneficia* e *mala medicamenta*. Em outro, verificou-se a menção a um possível processo de mais de três mil pessoas nos arredores da província da Sardenha. Embora envolvessem grandes quantidades de pessoas, ambos os episódios receberam pouca atenção de Lívio, que expressa preferir não acreditar no primeiro e nem ao menos revela o desfecho do segundo.

Já em fontes poéticas e dramatúrgicas, observou-se descrições de atitudes violentas empregadas contra os sujeitos identificados como usuários de *ueneficium* – sobretudo as mulheres velhas. Entre as descrições, chamam atenção dois apedrejamentos, apresentados por Horácio e Apuleio, justificados nos textos pela convicção da culpa das vítimas em seus supostos crimes. Além disso, especulou-se se a representação da *uenefica* Ericto, habitando as planícies e cavernas da Tessália no poema épico de Lucano, poderia retratar uma condição de miséria de mulheres compelidas a fugir de suas casas por medo de perseguições e violências semelhantes àquelas apresentadas pelos poetas. Embora as interpretações das passagens literárias sejam conjecturais, não podendo ser afirmadas com total convicção, não resta dúvidas de que o receio e a desconfiança com relação à prática do *ueneficium* estiveram presentes no imaginário dos romanos em diferentes períodos. A investigação dos usos e sentidos do termo *ueneficium* na documentação e suas comparações com outras fontes ajudam a sustentar as leituras propostas.

Por fim, buscou-se demonstrar que o estudo detalhado de termos particulares utilizados na Antiguidade para designar as diferentes práticas mágicas possibilita investigações distintas do material documental disponível, de acordo com suas nuances. Os resultados dessas investigações geram, por consequência, contribuições às pesquisas da magia no Mundo Antigo como um todo. Portanto, concorda-se com a proposta de David Frankfurter, de utilização da magia como "ferramenta holística" de investigação, sem ignorar, contudo, os benefícios trazidos pelo estudo das terminologias específicas presentes na documentação.

Documentação literária

APULEIUS. *Metamorphoses* (2 vols). Editado e traduzido por A. Hanson. Loeb Classical Library 44; 453. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

APULEIUS. *Apologia; Florida; De Deo Socratis*. Editado e traduzido por C. Jones. Loeb Classical Library 534. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM, consilio et auctoritate Academiae scientiarum Berolinensis et Brandenbergensis editae. Editio Altera, VI: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Disponível em: https://cil.bbaw.de/en/homenavigation/the-cil/volumes. Acesso em: 23/12/2021.

DIGESTE. *Les Cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'Empereur Justinien*. Traduzido por M. Hurlot e M. Bethelot. Paris: Chez Behmer et Lamort, 1803.
HORACE. *Odes and Epodes*. Editado e traduzido por N. Rudd. Loeb Classical Library 33. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
HORACE. *Satires; Epistles; Art of Poetry*. Editado por J. Henderson e traduzido por R. Fairclough. Loeb Classical Library 194. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
LIVIUS. *Ab Vrbe Condita*: Books VIII-X. Editado por B. O. Foster e traduzido por W. Heinemann. MA: Harvard University Press, 1926. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0155%3Abook%3D8%3Achapter%3D1. Acesso em: 29/11/202.
LUCAN. *The Civil War*. Editado por J. Handerson e traduzido por J. D. Duff. Loeb Classical Library 220. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
OVÍDIO. *Fastos*. Tradução M. M. Gouvêa Júnior; revisão da tradução J. B. C. de Avellar. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução, introdução e notas de D. L. Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
OVID. *Heroides; Amores*. Editado por J. Henderson. Traduzido por G. Showerman e revisado por G. P. Goold. Loeb Classical Library 41. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
PETRONIUS. *Satyricon*. Editado por J. Henderson e traduzido por W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 15. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
PLAUTO. *Anfitrião*. Tradução, introdução e posfácio de L. D. Cardoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
PLINY. *Natural History, Volume V:* Books 17-19. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 371. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.
PLINY. *Natural History, Volume VIII:* Books 28-32. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 418. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
TACITUS. *The Annals* (Books I-III). Editado por T. E. Page e traduzido por J. Jackson. Loeb Classical Library 249. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

Referências Bibliográficas

ADINKRAH, M.. *Witchcraft, Witches and Violence in Ghana*. New York: Berghahn Books, 2017.
BAILLIOT, M. Rome and the Roman Empire. *In*: FRANKFURTER, D. (Ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden: Brill, 2019, p. 175-197.
BREMMER, J. N. The Birth of the Term 'Magic', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, p. 1-12, 1999.
DOUGLAS, M. Introduction. *In:* DOUGLAS, M. (Ed.). *Witchcraft Confessions and Accusations*. London and New York: Routlegde, 1970.
ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionaire Étymologique de la Langue Latine:* Histoire des Mots. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1939.
FERREIRA, A. B. de H. *Novo dicionário da língua portuguesa.* 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
FRANKFURTER, D. Ancient Magic in a New Key: Refining na Exotic Descipline in the History of Religions. *In*: FRANKFURTER, D. (Ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden: Brill, 2019, p. 3-20.
GINZBURG, C. *História Noturna*. Trad.: N. M. Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. 2 Vol. 2ª Ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.
GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Trans.: F. Philip. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
HAMMOND, N. G L.; SCULLARD, H. H. *The Oxford Classical Dictionary*: Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 1970.
HUTTON, R. *The Witch*. London: Yale University Press, 2017.
JONES, C. Introduction. *In*: APULEIUS. *Apologia*. Editado e traduzido por C. Jones. Loeb Classical Library 534. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
KAUFMAN, D. Poisons and Poisoning among the Romans, *Classical Philology*, v. 27, n. 2, p. 156-167, 1932.
LEWIS, C T.; SHORT, Cs. *A Latin Dictionary*: Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1958.
OGDEN, D. *Night's Black Agents:* Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World. London: Hambledon Continuum, 2008.

OGDEN, D. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*: A Sourcebook. 2nd Ed. New York: Oxford University Press, 2009.
POLLARD, E. A. Magic Accusations Against Women in Tacitus's *Annals*. *In:* STRATTON, K. B.; KALLERES, D. S. (Ed.). *Daughters of Hecate*: Women and Magic in the Ancient World. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 183-218.
SANTOS SARAIVA, F. R. dos. *Dicionário Latino-Português*. 13ª Ed. Belo Horizonte: Editora Garnier, 2019.
SILVA, S. C. *Magia e Poder no Império Romano*: A Apologia de Apuleio. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

PROLONGAR A VIDA, ENGANAR A MORTE: A ARTE DA ALQUIMIA NA CHINA ANTIGA

André Bueno

Introdução

Embora a concepção de 'Alquimia' seja considerada originariamente como árabe ou europeia, a presença de uma arte em moldes muito similares é encontrada na China desse o século 2 AEC. Isso nos remete ao inevitável problema de aplicar conceitos ocidentais ao mundo chinês, de forma anacrônica. Por outro lado, partindo de um ponto de vista epistêmico, as artes desenvolvidas no passado chinês atendem plenamente a uma ideia de 'Alquimia' tal como conhecemos. De modo a proporcionar uma intercessão homeomórfica (PANIKKAR, 1996) entre as tradições ocidentais e chinesas, viabilizando sua apresentação, usaremos as definições sobre a arte alquímica a partir de um conjunto de ideias básicas que nos aproximem das teorias centrais chinesas, bem como fragmentos textuais sobre essas mesmas tradições.

É difícil precisar o início das práticas alquímicas chinesas. Usualmente, se considera o final da dinastia Zhou 周 (1027-221 AEC) como o grande período de experiências que levaram ao desenvolvimento de seus cânones e ideias principais. A alquimia também foi fortemente associada ao Daoísmo (*Daojia* 道家), corrente filosófica e religiosa que se desenvolveu nesse contexto, e com o qual compartilhava algumas ideias comuns sobre a vida espiritual e o papel da natureza no ciclo da existência. Contudo, a documentação dessa época nada fala sobre práticas alquímicas, ou mesmo sobre a busca da imortalidade (*Xian* 仙), um dos temas centrais do desenvolvimento dessa mesma alquimia.

As hagiografias que temos sobre esse tema são bastante posteriores, e surgem justamente na literatura da dinastia Han 漢 (203 AEC – 221 EC). O livro *Biografias dos imortais* (*Liexian Zhuan* 列仙傳), de Liu Xiang 劉向 (77-6 AEC) foi a primeira fonte voltada para breves descrições episódicas de personagens que teriam alcançado a longevidade (ou mesmo a imortalidade) através de métodos misteriosos. Não conhecemos as fontes que Liu usou para redigir seu livro, mas ele remete a existência desses especialistas mágicos ao passado mais remoto da China. Apenas para termos uma ideia do texto de Liu, segue uma biografia selecionada:

> Duzi ("Mestre Bezerro") era um nativo de Ye. Quando jovem, ele costumava coletar pinhas e fuling (tipo de cogumelo) na Montanha Negra para fazer dieta. Por várias centenas de anos ele alternou entre juventude robusta e velhice, boa aparência e feiura, de modo que ele veio a ser reconhecido como um Xian. Sua ronda habitual o levou ao estabelecimento do vinicultor Yangdu, cuja filha vendia vinho no mercado. Suas sobrancelhas se encontravam no meio e suas orelhas eram longas e delicadas. Essas marcas foram consideradas extraordinárias, e todos declararam que ela era um ser celestial. Enquanto levava seu bezerro amarelo pela estrada, Duzi encontrou por acaso a filha de Yangdu, e ficou tão encantado com a garota que arranjou para mantê-la como sua serva. E assim, ela começou a sair na companhia de Duzi para colher pêssegos e ameixas. Eles passavam uma noite fora e depois voltavam com vários sacos cheios de frutas. As pessoas da cidade tentaram segui-los e vigiá-los, mas, embora saíssem juntos pelo portão, conduzindo seu bezerrinho, ninguém conseguia alcançá-los na corrida, e não havia nada a fazer a não ser voltar. O casal continuou a frequentar o mercado por trinta anos ou mais, e então eles partiram. Eles foram vistos no sopé do Monte Pan vendendo seus pêssegos e ameixas no inverno (*Liexian Zhuan*, 44).

Como podemos notar, não há compromisso com qualquer tipo de veracidade, e é difícil saber como esse tipo de história era recebida. Liu Xiang remetia esses personagens ao período Zhou 周 (1027-221 AEC), e afirmava que em sua época eles ainda tinham sido vistos aos pés de uma montanha! Ele pouco comenta sobre os métodos usados por esses misteriosos personagens (nesse caso, parece ser uma alimentação especial e alguma técnica compartilhada pelo casal, que veremos adiante nesse texto). Contudo, Liu escreve justamente no período em que a alquimia saía do campo do mistério para adentrar as cortes chinesas. Desde o período Qin 秦 (221-206 AEC), especialistas em artes mágicas chamados Fangshi 方士 ('cavaleiros do vento' ou 'mestres dos métodos') começaram a circular pela sociedade

oferecendo seus serviços como médicos, magos e conselheiros. A gênese desse grupo é difícil de rastrear, e parece que seu surgimento está ligado a uma convivência prolífica entre pensadores e xamãs, construindo formas de saber que transitavam entre antigas tradições religiosas e as novas formas de compreensão da natureza que convergiriam para a medicina, química e ciências antigas chinesas:

> É possível agrupar os antecedentes do pensamento e das técnicas fangshi em três áreas distintas: astrologia e calendários; as práticas dos médiuns wu (xamãs) e a conjuração; e a medicina farmacêutica e higiênica. Praticamente todos os fangshi proeminentes o suficiente para serem incluídos em histórias dinásticas eram especialistas em ao menos uma dessas áreas. Como as três áreas não estão historicamente relacionadas, e o típico fangshi não conhecia todas elas, esse agrupamento sugere que o senso comum em torno do nome fangshi era um pouco semelhante a "outros", e não se ligava a nenhum nome facilmente definível, escola ou tradição (DeWOSKIN, 1983, p. 6).

Nathan Sivin (1995, p. 28-29) argumentou que uma distinção importante entre os Fangshi e outros tipos de xamãs ou médiuns estava em sua inserção social, que buscava se aproximar dos letrados e funcionários públicos, buscando localizar-se em um estamento distinto e possuidor de um conhecimento especializado e sagrado. Mircea Eliade afirmou que a presença desses especialistas se tornaria bastante comum na dinastia Han, quando um processo gradual de sistematização começou a delinear-se, definindo alguns dos principais *corpus* da alquimia, suas ideias centrais e metodologias. Segundo Eliade, a alquimia passou a utilizar:

> 1) os princípios cosmológicos tradicionais; 2) os mitos relacionados com o elixir da imortalidade e com os Santos Imortais; 3) as técnicas que procuravam alcançar ao mesmo tempo o prolongamento da vida, a beatitude e a espontaneidade espiritual. Esses três elementos - princípios, mitos e técnicas - pertenciam ao legado cultural da proto-história e seria um erro acreditar que a data dos primeiros documentos que os atestam nos informe também a sua idade (ELIADE, 1995, p. 63).

Esses três elementos são basilares para compreendermos os elementos que estruturaram o surgimento das tradições alquímicas. O princípio cosmológico fundamental que regia as ideias alquímicas era de que o ser humano, como parte integrante da natureza, vivencia um ciclo de criação e desintegração, tal como ocorria no sistema de oposição complementar, yin-yang. O processo de desenvolvimento e degradação corpo derivava das constantes desarmonias e rearranjos que o corpo humano vivenciava, por causa de sua vida culturalmente artificial. Essas desarmonias causavam as doenças físicas e espirituais, e o conhecimento médico se tratava de uma 'filosofia de ajuste', ou seja: de compensar excessos ou ausências e tentar harmonizar o corpo novamente, influenciando em sua constituição, para obter um estado de saúde regular. Na visão médica, esse estado era dinâmico, e se processava ciclicamente (BUENO, 2021, p. 69-84). Para os alquimistas, porém, era diferente. A alimentação, os hábitos e sentimentos faziam com que os indivíduos reduzissem seu tempo de existência física, que seria imprevisível caso ele conseguisse manter-se em 'harmonia' por mais tempo. Portanto, o pressuposto da Alquimia (diferente da visão medicinal) era que a durabilidade do corpo poderia ser estendida indefinidamente, se pudesse encontrar uma unidade material harmônica análoga a de metais preciosos duráveis – exatamente como o ouro e outros metais (RONG, 2003; GAI, 2006).

Assim, buscar a transmutação dos elementos em ouro não era apenas um desejo por riqueza, mas significava o domínio das leis sutis da natureza (os segredos do Dao) e a capacidade de modificar o corpo em um estado especial, similar ao dos metais preciosos, mas mantendo alguns aspectos e propriedades humanas. Havia uma discussão entre os alquimistas – e sobre a qual nunca se chegou a uma conclusão definitiva – se o corpo transformado seria um estado intermediário entre corpo e espírito, um novo tipo de corpo que combinava ambos ou um corpo físico inteiramente transformado, de durabilidade imprevisível (esse ponto foi, na verdade, o ponto a partir do qual se formaram várias escolas e tendências diferentes na alquimia chinesa). A questão é que diversas lendas registradas nos documentos históricos falavam de especialistas em alquimia que haviam conseguido um estado especial de existência, e se tornaram 'imortais'. No período Han, acreditava-se que alguns desses seres especiais habitavam uma ilha na costa do sul da China, Penglai 蓬萊, e, ocasionalmente, encontravam com personagens históricos para

orientá-los em questões filosóficas, políticas e existenciais. No capítulo 28 do *Shiji* 史記 de Sima Qian 司馬遷 (145-86 AEC), é relatado o encontro de um desses alquimistas, Li Shaojun 李少君 com o imperador Wu 漢武帝 (141-87 AEC), ensinando-o a realizar sacrifícios para obter os favores dos imortais:

> Sacrifique ao forno sagrado e você pode trazer os imortais; quando você convocar os seres imortais, o pó de cinábrio pode ser transmutado em ouro amarelo; quando o ouro amarelo for produzido, você pode fazer utensílios para comer e beber com ele e então você terá uma longevidade estendida. Quando sua longevidade for estendida, você poderá ver os abençoados de (a ilha) Penglai que fica no meio dos mares. Quando você os tiver visto e feito os sacrifícios de feng e shan, então você não morrerá. Foi isso que aconteceu com Imperador Amarelo (o primeiro soberano mítico da China) (*Shiji*, 28.58).

Na sequência, Sima Qian nos conta que Li Shaojun morreu doente, mesmo tendo uma aparência robusta e saudável (*Shiji*, 28.59). Isso diminuiu um pouco a impressão favorável que o imperador tinha do alquimista, considerando alguns como embusteiros passíveis de aplicação das leis. Mesmo assim, a alquimia seguia uma presença notável na sociedade. Esse trecho mostra que os Fangshi circulavam livremente pelas cortes, tentando ensinar ou vender suas artes para soberanos, nobres ou qualquer um que pudesse pagar ou se interessasse em aprender, e alcançando os mais altos escalões da política. Do contato com esses mestres, é possível que Liu Xiang tenha recolhido muitas das lendas e narrativas que iria retratar em seu *Liexian Zhuan*. O que podemos constatar é que assim como eram muitos os Fangshi, diversas também eram suas práticas.

Havia inúmeros métodos diferentes de alquimia, para obter a produção desse 'ouro', que poderia ser tanto físico e real – como no caso do fragmento citado – ou um ouro metafórico, de uma transmutação corpo-espírito, que proporcionava uma nova forma material. A maior parte das técnicas da época eram conhecidos como Waidan 外丹 (ou 'alquimia externa'), e se baseava em disciplinas que envolviam práticas corporais específicas. Como proposto no início deste capítulo, iremos destacar os três principais caminhos alquímicos que se destacaram na dinastia Han, e sobre os quais temos alguns fragmentos e narrativas, eivadas da documentação e de evidências arqueológicas esparsas (HUANG, 2008). É importante ressaltar que este período marca a formalização dessas técnicas, que seriam desenvolvidas e aprimoradas até a canonização dos métodos alquímicos no século 3 EC pela enciclopédia de Alquimia *Baopuzi* 抱樸子, de Ge Hong 葛洪 (283-343). Até essa época, temos várias citações sobre os alquimistas e indicações de suas técnicas, mas sempre descritas de forma sutil ou fragmentada. Entendia-se que esses conhecimentos só podiam ser passados aos discípulos, e por isso, alguns textos podem nos fornecer indicativos na compreensão desses primeiros métodos alquímicos.

A alquimia protoquímica

Desde o período proto-histórico, uma das atribuições dos antigos xamãs chineses era realizar curas físicas e espirituais, por meio de rituais, exorcismos e de uma farmacopeia longamente desenvolvida através de séculos (WONG, 2011, p. 11-20). O conhecimento dessas fórmulas e manipulações foi gradualmente testado e adotado pelos médicos, que produziram extensas relações sobre os métodos de produção e as propriedades medicinais das plantas, minérios e substâncias naturais. No período Han, uma enciclopédia médica, o *Shennong Bencaojing* 神農本草經 trazia a descrição de mais de trezentas substâncias que poderiam ser usadas na formulação de medicamentos (algumas dessas fórmulas são usadas até os dias atuais, como podemos ver em LOBOSCO, 2008). Esses conhecimentos estavam disponíveis aos Fangshi, que defendiam a possibilidade de criar medicamentos especiais que poderiam prolongar indefinidamente a vida – isto é, um verdadeiro Elixir da Imortalidade (*Jindan* 金丹, "Elixir de Ouro' ou *Lianjin shu* 煉金術, 'Arte de refinar ouro' (GUO, 1994; PREGADIO, 2000).

Com isso, muitos alquimistas dedicaram-se assiduamente a tentar produzir substâncias especiais com base no cinábrio, mercúrio e no ouro, principalmente por suas propriedades físicas. Como vimos, esperava-se que o consumo de ouro, ou a produção de uma espécie de 'ouro' interno, pudesse modificar a estrutura física, garantindo-lhe maior perenidade. Assim, as investigações dessa linhagem se deram em observar os fenômenos físico-químicos na produção de elixires, concedendo especial atenção ao caldeirão

de cozedura. Com base no pensamento correlativo, diretamente importado da lógica de funcionamento do *Yijing* 易經 (o *Tratado das Mutações*), acreditava-se que o elixir precisava ser produzido pela harmonização de substâncias contendo a essência de yin 陰 e yang 陽; por conseguinte, ele precisava ser composto minimamente por uma base de água e metal, e permaneceria sobre o fogo durante longos períodos, reproduzindo o ciclo da natureza em escala microcósmica (*Cantongqi* 參同契, seção 39). O intuito dos alquimistas era produzir o ouro (ou ainda, o cinábrio ou o mercúrio) tal como a natureza fazia, mas concentrando os milhões de anos de ação espontânea em um processo de cozimento que aceleraria os ciclos naturais (CAO, 2002). Outra dificuldade consistia em descobrir como obter uma redução próxima à da constituição áurea. De acordo com Zhao et alli (1988), o mercúrio era usado tanto nesse refino quanto na própria formulação, por suas propriedades bactericidas (por analogia, imaginava-se que, se o mercúrio era bom para limpar ou conservar, deveria ser igualmente bom para eliminar impurezas).

Não é preciso dizer que muitas dessas experiências redundaram em desastres tremendos. Supõe-se que Qinshi Huang 秦始皇 (259-210 AEC), governante da dinastia Qin, apesar de ter sofrido diversos atentados ao longo da vida, acabou sendo envenenado acidentalmente por uma dessas fórmulas alquímicas. Ele foi a vítima mais famosa, entre milhares de outras desconhecidas (NEEDHAM; HO, 1970). A questão é: se tantos fracassos ocorriam, então qual era a prova de que a alquimia química funcionava? Nesse ponto é que identificamos algumas coisas notáveis. Os alquimistas foram muito bem sucedidos em planejar a tumba da Senhora Xin Zhui 辛追 (?-168 AEC), depositando nela mercúrio e criando um ambiente hermeticamente selado, que permitiu ao corpo um excelente estado de preservação quando descoberto em 1972 (GUO, 1995). Do mesmo modo, as trocas de conhecimento com os médicos permitiram que novos medicamentos eficazes ou as propriedades naturais de certas plantas e substâncias fossem descobertos – o saldo trágico de experiências sucessivamente falhas com humanos.

Ademais, o senso comum acreditava que o problema estava em encontrar um bom mestre, e não na teoria em si. Os escritos sobre alquimia eram, em geral, crípticos, e precisavam ser praticamente decifrados. Quando lemos o *Cantongqi* 參同契 (também chamado de *Zhouyi Cantongqi* 周易參同契), de Wei Boyang 魏伯陽 (séc. 3 EC), por exemplo, estamos diante de um dos textos mais herméticos que a literatura chinesa já produziu. Esse famoso alquimista Han escreveu um livro fundamental, já que se trata de um dos primeiros (senão o primeiro) escrito assumidamente voltado para teorizar a alquimia (GUO, 1994, p. 40). John Blofeld, um dos primeiros estudiosos a se debruçar sobre as relações entre a alquimia e o Daoísmo, sintetizou assim a obra de Wei Boyang:

> Um mestre profundamente reverenciado é Wei Boyang (séc. 2 EC.), que, além de incorporar o wuxing [ciclo dos cinco movimentos da matéria] e muito da ciência antiga, baseada nos trigramas do Livro das mutações, ao corpus taoísta, de maneira mais explícita que até então, escreveu um livro extraordinário, fadado a desempenhar relevante papel na evolução do taoísmo. Trata-se do *Cantongqi*, título intraduzível, embora às vezes tenha sido transposto como "A união do três". É um manual esotérico, que aborda a prática das alquimias interna e externa, que se tornaria o ponto nuclear do cultivo taoísta em diferentes níveis. Seu discurso é tão enigmático, que inúmeras passagens podem ser aplicadas a questões diferentes como transformação de metais ordinários em ouro, composição do elixir da longa vida, prática de alquimia ióguica interna, união mística com o Caminho, geração de um feto imortal por artes de alcova e até estratégia militar e técnicas de governo − miscelânea admirável em virtude da convicção de que, sendo as leis naturais igualmente aplicáveis a todos os níveis, nada pode deixar de ser feito com o uso delas numa sequência idêntica, posto que em contextos diferentes. Do que ninguém pode estar certo é se Wei Boyang e os autores de manuais semelhantes realmente acreditavam na possibilidade de fabricar ouro e a panaceia universal, ou se essa interpretação de suas obras se prestava a mascarar propósitos mais elevados aos olhos profanos (BLOFELD, 1988, p. 43-44).

Esse hermetismo nos leva a questionar as razões da escrita de um livro que não poderia ser decifrado senão por iniciados (o que nos faria perguntar sobre a necessidade, então, de registrar tais conhecimentos). Wei não deixou nenhuma pista clara sobre o porquê teria escrito seu livro, mas é possível que ele quisesse proporcionar uma referência básica para os estudiosos de alquimia. O *Cantongqi* pode ser

dividido em três partes fundamentais: Cosmologia, Daoísmo e Alquimia. Nas duas primeiras seções, são apresentadas as ideias gerais que conectam as teorias alquímicas do autor com a cosmologia da época, e suas inspirações na doutrina daoísta de Laozi 老子 (séc. 6 AEC) – mas de uma forma, diga-se, bastante vaga e idealizada (cumpre lembrar que, já por essa época, Laozi fora também considerado um imortal, como aparece em sua biografia no *Liexian Zhuan*, 9). Na última seção, ele descreve alguns dos processos alquímicos, instrui sobre o método de refino (químico) e comenta igualmente os sistemas calistênicos e sexuais, sobre os quais falaremos adiante. Cao Jianbo (2002) e Fabrizio Pregadio (2011) dedicaram-se a esmiuçar as ideias contidas no *Cantongqi*, e, como podemos notar, a compreensão das propostas alquímicas chinesas dependia de um grande aprofundamento na estrutura do pensamento chinês da época – para além, claro, da iniciação necessária em certos aspectos da metodologia alquímica que hoje desconhecemos.

Mesmo assim, é surpreendente pensar que as pesquisas na alquimia da transmutação física continuaram por séculos, e só começaram a entrar em decadência depois do século 5 EC, um bom tempo depois de Ge Hong escrever sua enciclopédia. O consumo de remédios, em troca de retribuição monetária, era um método muito mais fácil e simples de alcançar longevidade – e talvez imortalidade – ao invés de dedicar-se a exercícios físicos ou práticas heterodoxas. Visto por esse lado, faz sentido pensar que existia uma elite na China Han que acreditava poder preservar a si mesma sem fazer esforço, um sentimento compreensível, mas que custou inúmeras vidas ceifadas pelas imprevisíveis misturas alquímicas.

Uma anedota contada por Liu Xiang expressava bem o sentimento ambíguo que existia em relação aos elixires e seu consumo:

> O rei Jing de Chu havia encomendado um elixir da imortalidade. Quando a poção ficou pronta, foi recebida com pompa e circunstância na corte. Um oficial abusado, porém, resolveu pegá-la e tomou tudo de um gole só. O soberano ficou enfurecido e resolveu condená-lo a morte. O oficial, no entanto, replicou: "mas senhor, se a poção funcionar, o senhor não poderá me matar". O rei respondeu: "e se você morrer?". "Então", disse ele, "o senhor terá sido tapeado e matará um inocente". Sem saber o que fazer, o rei ficou quieto e deixou pra lá... (*Zhanguoce* 戰國策, 5, 33a)

A alquimia calistênica

Se a alquimia química empregava agentes externos para efetuar mudanças no corpo, a alquimia calistênica pretendia que os buscadores poderiam transmutar seus próprios corpos através de práticas físicas especiais. Novamente, eram estabelecidas analogias com as impressões do real: se alguém que dominava as artes marciais ganhava músculos, força, e desfrutava de boa saúde, então, teoricamente, era possível criar alguma forma de ginástica ou exercício que levasse o corpo a um estado perene de saúde, esticando ao máximo seu tempo de vida. Essas práticas envolviam dietas rigorosas, abstenção de determinados tipos de alimentos e uma regulação do ritmo de vida, algo que era compartilhado por muitos pensadores como um ideal de vida comum, e já era conhecido bem antes da dinastia Han. Contudo, os alquimistas adicionaram a esse projeto de austeridade determinadas práticas físicas que permitiriam a realização da alquimia interior do corpo (e seriam a base para a linhagem Neidan 內丹, ou 'alquimia interna').

Essas práticas físicas consistiam em exercícios respiratórios e físicos que visavam extrair o Qi 氣 (*pneuma*) diretamente do ar e convertê-lo em energia para o corpo. No período Han, começa a destacar-se o uso do *Qigong* 氣功, ou 'respiração energética', cuja metodologia pautava-se essencialmente no controle ritmado da respiração, fosse de modo estático ou através de movimentos calistênicos. A respiração estática estava mais relacionada à meditação, chamada pelos chineses de *Zuowang* 坐忘 ('Sentar e esquecer'), a que se atribuía propriedades terapêuticas – mas, no período Han, ela ainda não era considerada uma forma de alquimia física. Assim, o que se entende ser o Qigong envolvia o uso de certas posturas, fosse em movimento contínuo ou em sequências alternadas, com objetivos específicos de purificar e concentrar a energia em áreas específicas do corpo.

Em 1973, em Mawangdui 馬王堆, foram achados na tumba três fragmentos de um roteiro de exercícios físicos conhecidos como *Daoyin* 導引 (algo como 'guiar e puxar' ou, em outros termos, 'guiar

o influxo'), que mostravam vários tipos de posturas e movimentos diferentes, cada qual com uma função específica de controle respiratório e físico.

Fragmento do rolo de seda com posturas do exercício respiratório Daoyin.
Tumba 3 de Mawangdui, Museu de Hunan, 1973.
Link Ref. http://61.187.53.122/collection.aspx?id=1334&lang=en

As técnicas Daoyin seriam secundadas por importantes fragmentos literários, que enfatizavam sua importância crucial na obtenção de saúde e poderes especiais (físicos e espirituais). Um livro publicado aproximadamente três séculos depois da dinastia Han, intitulado *Jiudanjing* 九丹經 (ou *Tratado dos nove elixires*) sintetizaria a experiência da prática Daoyin nos seguintes termos:

> Todos aqueles que querem viver uma vida longa, mas não obtém o Elixir Divino (shendan) e o licor de Ouro (jinye), só trazem sofrimento para si mesmos. Praticar a respiração daoyin, exalando o velho e inalando o novo fôlego, e ingerir os medicamentos de ervas e plantas, pode prolongar a duração da vida de alguém, mas não permitem escapar da morte. Quando o homem ingere os elixires Divinos, ele se torna um imortal divino e transcende as gerações mortais (*Jiudanjing*, cap. 1ª *apud* PREGADIO, 2011).

Como podemos observar, a respiração poderia não ser suficiente para obter imortalidade (necessitando do auxílio dos elixires químicos), mas essa era apenas uma opinião – e que de qualquer forma, reforçava a impressão positiva sobre as ginásticas calistênicas para a saúde geral. Os exercícios representados no fragmento de Mawangdui precisavam da orientação de um mestre, não estando organizados em uma sequência de movimentos, mas sendo cada uma das posturas um exercício em si. Acreditava-se que, para além do prolongamento físico, esses exercícios pudessem levar ao desenvolvimento de algumas 'habilidades especiais', como visão aprimorada, sensibilidade apurada ou projeção externa de Qi. Como podemos notar, alguns desses exercícios estão na base de muitas artes marciais chinesas atuais, assim como de muitas lendas sobre poderes 'sobrenaturais' que permeiam o folclore das mesmas.

Outro método famoso na época Han, e também conhecido como uma variação da técnica Daoyin, era o *Wuqinxi* 五禽戲, ou '*Jogo dos cinco animais*', forma de Qigong que imitava os movimentos de animais selvagens e teria sido criado por um lendário médico chamado Hua Tuo 華佗 (140-208 EC). Cada um dos cinco animais mimetizados − tigre, veado, urso, macaco e garça – representavam um órgão interno e uma das cinco expressões da matéria: Fígado/ Vesícula Biliar (Elemento Madeira − tigre); Rins/Bexiga (Elemento Água − veado); Baço/Estômago (Elemento Terra − urso); Coração/Intestino

Delgado (Elemento Fogo – macaco); e Pulmão/Intestino Grosso (Elemento Metal – Garça). Mais uma vez, a lógica da correlação com as imagens da natureza proporcionara a Hua Tuo um guia para conceber exercícios que estimulavam as energias internas, tal como acontecia com os animais que os inspiravam. Hua ainda seria reputado como um Fangshi, como aparece nos capítulos 79 e 80, intitulados *Fangshu Liezhuan* 方術列傳 ('*Biografias dos alquimistas*') do *Hou Hanshu* 後漢書 (*Livro de Han Posterior*), documento histórico que dedica uma seção inteira à reprodução das histórias de Liu Xiang, mostrando que, mais de dois séculos depois do fim da dinastia Han, quando esse livro foi publicado, a alquimia estava em alta na sociedade chinesa.

O corpo dessas experiências resultou em conteúdos amplamente compartilhados na sociedade chinesa, e transformaram os sistemas Qigong em base de qualquer sistema de ginástica chinesa. O domínio do ritmo respiratório era considerado o alicerce para exercícios de força, resistência e explosão, e foram absorvidos tanto pelas artes marciais quanto pelos mais diversos sistemas filosóficos e religiosos, sendo tratados como um método importante de conservação do corpo e de concentração mental.

Esses métodos físicos eram baratos, eficazes e, acompanhados de um regime alimentar e higiênico regular, davam excelentes resultados, revelando notáveis melhorias na saúde de seus praticantes. Obviamente, isso era um pulo para a crença de que seria possível garantir esses aprimoramentos corpóreos indefinidamente... Contudo, aparentemente, foram poucos os Fangshi a alcançar resultados realmente 'fantásticos' com essas ginásticas respiratórias, e os relatos sobre isso – tal como de muitos outros – continua a pertencer ao terreno do lendário.

A alquimia sexual

Um dos aspectos mais notáveis das práticas alquímicas foi a teoria da alquimia sexual, que durante muito tempo se constituiu em um dos métodos centrais de cultivo da energia, mas também teve uma influência significativa da redimensão nos papéis masculinos e femininos em relação a busca da sabedoria e da imortalidade.

Como vimos, as práticas químicas buscavam estabelecer um processo físico harmônico através de inserção de elementos exógenos ao corpo; a prática calistênica pretendia empregar as próprias energias corporais e a força da absorção de Qi por meio da respiração e dos exercícios físicos. A prática sexual partia do princípio de que as essencialidades yin e yang eram corporificadas e expressadas, respectivamente, pela mulher e pelo homem. Embora ambos possuíssem yin-yang, a caracterização do feminino se dava pela preeminência de yin e, do masculino, de yang. Consequentemente, os ritmos corporais eram diferentes, e, de certa forma, precisavam ser 'compensados' pelo desenvolvimento (e mesmo aquisição) da essencialidade, presente em menor grau. Se fosse possível estimular a paridade, dentro do corpo, de yin e yang, então, se poderia obter um estágio de saúde perene e indeterminado.

A solução para esse problema foi encontrada numa espécie de prática sexual calistênica, que requisitava a presença de um homem e uma mulher para o seu desenvolvimento. O casal realizaria o ato sexual como uma forma de ginástica prazerosa, na qual o objetivo era o despertamento e o estímulo de yin e yang em ambos. Para o homem, essencialmente yang – ou seja, rápido e intenso – o objetivo seria prolongar ao máximo a relação, adquirindo um estado de calma e controle, que impediria o gozo com a emissão de sêmen, o que o esvaziaria de yang e o inundaria de yin sem proveito. Quanto à mulher (yin − lenta e suave), ela deveria ser estimulada ao máximo, saindo do seu estado essencial e despertando seu yang íntimo, alcançando o maior número de gozos sequenciais no menor tempo possível. Desse modo, tanto a mulher quanto o homem conseguiriam despertar o equilíbrio dos opostos dentro de si, sem perder ou roubar energia do outro. O resultado seria um estado de euforia calma e estimulante, que indicaria a harmonia íntima das duas essencialidades.

Os primeiros fragmentos de que temos notícia dessas práticas foram achados no mesmo conjunto de tumbas de Mawangdui, exploradas a partir de 1972. Antes dessa descoberta, alguns textos tradicionais, como o *Fang Zhongshu* 房中術, ou '*Arte da Alcova*' (HEILMANN, 1992), circulavam entre os chineses, mas não se sabia exatamente sua origem, embora eles fossem atribuídos ao mesmo período; pensava-se também que eles comporiam uma espécie de complemento ao *Neijing* 內經 (o *Tratado Interno*), importante livro de medicina que delineava as teorias fundamentais dessa ciência na China. As descobertas em Mawangdui surpreenderam por mostrar uma série de exercícios alquímicos que envolviam ideias pouco ortodoxas para a sociedade chinesa da época. Como podemos ver nesse fragmento:

> Em termos gerais, o modo de iniciar o ato sexual é o seguinte: colha suas mãos e comece acariciando seus pulsos, braços e as axilas, e depois, seus ombros e o pescoço. Acaricie ao redor do pescoço, e logo deslize as mãos para o rosto, o queixo, os seios, a barriga e as costelas. Ao chegar à vulva (portão de jade), massageie o clitóris (Joia de jade). Sorva a energia (o licor emanado da vulva) para vitalizar o espírito, e poderás ver eternamente e viver tanto quanto o universo.
> O clitóris é o recipiente do coito no interior da vulva; acaricia-o para cima e para baixo, fazendo com que todo o corpo da mulher se excite prazerosamente e desfrute das gozosas sensações que as carícias produzem. Ainda que deseje, não realize o ato sexual ainda; abrace-a e beije-a, para relaxar e se divertir.
> O modo de atuar é o seguinte; primeiro, quando a energia subir e o rosto ficar vermelho, respire lentamente. Segundo, quando seus seios ficarem eretos e seu nariz começar a gotejar, abrace-a suave e firmemente. Terceiro, quando as línguas estiverem doces e úmidas, beije-a lentamente com a língua. Quarto, quando seu corpo se umedecer de suor, mova-se com languidez. Quinto, quando sua garganta secar e começar a engolir saliva, mexa-a lentamente. Estes são denominados os cinco signos do desejo.
> Quando os cinco signos do desejo estão presentes, sobe sobre a mulher e penetra-a, mas não entre por completo, para que sua energia se manifeste. Quando a sentir chegar, penetre-a profundamente e empurre para cima e para baixo, para dispersar o calor. Mova-se para cima e para baixo sem desejar que a energia cesse e a mulher alcançará um inacreditável clímax.
> Depois, realiza as dez séries de movimentos, siga com os dez estilos de coito e combina as dez classes de penetração. Quando o coito está chegando ao fim, concentra a energia nos genitais, contempla os oito movimentos, escuta os cinco sons e observa os dez signos da consumação (CLEARY, 1999, p. 23-33).

A leitura rápida dessa passagem nos permite observar uma ênfase do feminino diametralmente oposta à ideia masculinizante que comumente é atribuída à sociedade chinesa antiga (BADELL, 1997, p. 13-31). A função do praticante yang é estimular a mulher nos mais diversos sentidos, e proporcionar o maior prazer possível. Isso faria com que ele próprio dominasse seu yang, acalmando-o com yin, e permitindo a parceira yin um estímulo gradual de seu yang interno. Ao longo do texto, são descritas técnicas básicas de desempenho, controle e observação do sucesso do processo alquímico − os oito movimentos consistem no ritmo a ser empregado, os cinco sons sobre a exalação respiratória e os dez signos nas manifestações que apontam o clímax do gozo.

A fim de não desperdiçar energia, o homem deveria praticar a retenção do sêmen, evitando a ejaculação. Essa técnica tornou-se parte do imaginário chinês sobre o cultivo da saúde e manutenção da energia interna do corpo, e foi disseminada como uma prática sexual apropriada e saudável. Jolan Chang (1979), um dos grandes pesquisadores do tema, propôs que métodos como esse continuariam válidos para exercitar o corpo, criar relações matrimoniais estáveis e manter a saúde, e denominou a retenção da ejaculação como 'método do cadeado' (CHANG, 1979, p.51-53). A ideia foi secundada por ninguém menos que o já citado Jospeh Needham, grande especialista em história das ciências na China, que investigou o tema e escreveu a abertura do livro de Chang. Outro aspecto a ser levado em conta é que o desequilíbrio na relação sexual poderia gerar o desperdício de energia ou a vampirização de um pelo outro (CZEPULA, 2012).

As relações desses conceitos com o pensamento médico ficam claras logo no início do *Neijing*, o tratado de medicina chinesa do período Han. A conservação da saúde pela observância da prática sexual correta era um dos itens fundamentais da conservação da vida:

> (Antigamente) Havia temperança no comer e no beber. As horas de levantar e recolher eram regulares e não desordenadas e ao acaso. Graças a isso, os antigos conservavam os seus corpos unidos às suas almas, a fim de cumprirem por completo o período de vida que lhes estava destinado, contando cem anos antes do passamento. Hoje em dia, as pessoas não são assim; utilizam o vinho como bebida e adotam a temeridade e a negligência como comportamento habitual. Entram na câmara do amor em estado de embriaguez; as paixões exaurem suas forças vitais; o ardor dos desejos dissipa a

> verdadeira essência; não são hábeis na regulação da sua vitalidade. Devotam toda atenção ao divertimento dos seus espíritos, desviando-se assim das alegrias da longa vida. Levantam-se e deitam-se sem regularidade. Por tais razões só chegam a metade de cem anos e degeneram (*Neijing*, cap.1).

Note-se, muito claramente, a ideia de que a vitalidade do corpo estava ligada a uma série de cuidados físicos, questão bem conhecida pelos alquimistas. Contudo, se os médicos não tinham pretensões de estender a vida indefinidamente, a busca de um processo harmônico yin-yang era considerado como elemento fundamental para a preservação do corpo (*Neijing*, cap.3). Era o que os alquimistas pretendiam, quando afirmavam que o encontro do masculino e do feminino poderia promover uma verdadeira mutação do corpo no 'ouro interno' da imortalidade. O texto de Mawangdui informava, na sequência, que:

> Quando um homem nutre a vitalidade da mulher com sua própria vitalidade, os vasos sanguíneos se dilatam e se excitam, aumenta a energia e o sangue na pele; por essa razão é possível abrir o que está fechado e limpar o que está obstruído, para que os órgãos internos recebam um fluxo renovador de vitalidade e se reabasteçam (CLEARY, 1999, p. 33).

Assim, um casal harmonioso poderia obter longa saúde e vitalidade poderosa. Podemos afirmar que esse é um dos métodos alquímicos mais bem conhecidos, junto com os exercícios físicos calistênicos. Os textos íntimos revelam uma prática bem desenvolvida, que se disseminou em várias camadas da sociedade, e constituiu uma das expressões mais duradouras e bem-sucedidas da alquimia chinesa. Embora os temas ligados à sexualidade fossem tratados com certo pudor, eles nunca passaram por um processo de desnaturalização, tal como ocorreu no Ocidente cristão, e a prática do sexo encontrou aí um entendimento metodológico e ritualizado, com aspectos que facilmente transitam entre o científico e o sagrado.

Conclusões

A dinastia Han foi somente o ponto de partida para uma longa tradição histórica de pesquisas relacionadas à alquimia. O surgimento de uma religião daoísta no final desse período (BUENO, 2021a, p. 30-33) contribuiu gradativamente para aproximar os estudos alquímicos com as práticas religiosas, tornando esse ramo do pensamento chinês praticamente um domínio do Daoísmo posterior. Noutro sentido, contribuiu para afastar e, de certa forma, estabelecer limites entre as pesquisas alquímicas e a medicina tradicional, que continuou a postular a finitude da vida humana. Algumas dessas práticas se disseminaram socialmente como espécies de crenças ou costumes, como é o caso das técnicas de controle sexual ou dos exercícios de cuidado do corpo (uma verdadeira instituição nacional até os dias de hoje). A experiência chinesa revela uma identidade homoemórfica na produção dos saberes alquímicos, que séculos depois iriam surgir entre árabes e europeus − Rui Rocha (1998, p. 36) chegou a propor que o nome alquimia teria tido inspiração chinesa, antes de passar para a língua arábica. É possível que tenha havido a transmissão de saberes pelas vias interculturais da rota da seda, mas é provável também que algumas teorias e metodologias tenham surgido espontaneamente dentro das mesmas lógicas de analogia e correlatividade. O tema não ficou resolvido, e Mircea Eliade (1995) empenhou-se significativamente em traçar um quadro sobre o problema, mas sem fechá-lo; já Joseph Needham dedicou um volume inteiro de sua monumental obra *Science and Civilization in China* à alquimia, mas ressaltando suas características autóctones (1974) A opinião dos especialistas chineses costuma focar nas próprias tradições, sem preocupar-se com possíveis conexões históricas internacionais (MENG, 1991), embora autores como Peter Wilson (2004) e Toshiro Izutsu (2006) tenham estudado a possibilidade das interações intelectuais entre alquimistas, sufis e daoístas.

Seja como for, o período Han legou uma importante herança material e textual sobre a autora das práticas alquímicas, elemento crucial na dimensão religiosa e cultural da sociedade chinesa.

Documentação literária

CLEARY, T. *Sex, Health, and Long Life:* Manuals of Taoist Practice. London: Shambhala, 1999.

FAN, Y. 范曄, *Hou Hanshu* 後漢書. Link: https://ctext.org/hou-han-shu/fang-shu-lie-zhuan-shang
HEILMANN, W. *A arte chinesa do amor*: o Fang Chung Shu. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.
HUANGDI. *Nei Ching,* o livro de ouro da medicina chinesa. Rio de Janeiro: Objetivo, 1991.
LIU, X. 劉向. *Liexian Zhuan* 列仙傳. Link: https://ctext.org/lie-xian-zhuan/du-zi
LIU, X. 劉向. *Zhanguoce* 戰國策 Link: https://ctext.org/zhan-guo-ce/you-xian-bu-si-zhi-yao/zh
PREGADIO, F. *The Book of the Nine Elixirs*: An Early Chinese Alchemical Text. Golden Elixir Press (online), 2011.
PREGADIO, F. *The Seal of the Unity of the Three*: A Study and Translation of the Cantong Qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir. Golden Elixir Press (online), 2011.
SIMA, Q. 司馬遷. *Shiji* 史記. Link: https://ctext.org/shiji/feng-chan-shu/zh

Referências Bibliográficas

BADELL, T. *El otro sexo del dragón:* mujeres, literatura y sociedad en China. Madrid: Narcea, 1997.
BLOFELD, J. *Taoísmo:* A busca da Imortalidade. São Paulo: Cultrix, 1988.
BUENO, A. *Daoísmo e Confucionismo*. São Paulo: Lafonte, 2021a.
BUENO, A. Doenças e epidemias na China antiga: o Neijing e uma história milenar de aprendizado médico. *In*: AXT, G.; CERQUEIRA, F. V.; FERREIRA, R. (orgs.). *Viver e morrer na peste*: epidemia na história. Pelotas: UFPEL, 2021b, p. 69-84.
CAO, J. 曹剑波 '《周易参同契》外丹炼制探幽'. 宗教学研究, n.1, p. 104-111, 2002.
CHANG, J. *O Taoísmo do amor e do sexo*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979.
CZEPULA, K. A batalha dos sexos e o vampirismo: por uma história da mulher na alquimia sexual chinesa. *Sobre Ontens*, v.3, p.38-44, 2012.
DeWOSKIN, K. *Doctors Diviners and Magicians of Ancient China:* Biographies of Fang-shih. Columbia: Columbia University Press, 1983.
ELIADE, M. *Ferreiros e Alquimistas*. Lisboa: Relógio D'água, 1995.
GAI, J. 盖建民 '道教外丹黄白术理论与古代化学思想略析'. 西南民族大学学报：人文社会科学版, n.12, p. 112-117, 2006.
GUO, D. 郭东升 '论《周易参同契》的外丹术'. 江汉大学学报 n.6, p. 40-43, 1994.
GUO, X. 郭学仁 '马王堆汉墓葬俗研究'. 《四川文物》, n.2, p. 3-7, 1995.
HUANG, Y. 黄永锋 '道教外丹术性质三论'. 自然辩证法通讯 n.4, p. 64-67, 2008.
IZUTSU, T. *Sufism and Taoism:* A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 2016.
LOBOSCO, M. *Fórmulas magistrais da dinastia Han*. Rio de Janeiro: Lobosco, 2008.
MENG, N. 孟乃昌 '中国炼丹史轮廓'. 江西社会科学, n.3, 1991:63-67.
NEEDHAM, J.; HO, P.-Y. Elixir poisoning in medieval China. *In*: NEEDHAM, J. (Ed.). *Clerks and Craftsmen in China and the West*: lectures and addresses on the history of science and technology. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 316–339.
NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China,* vol.5, part 2: Chemistry and Chemical Technology-Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
PANIKKAR, R. Religión, filosofía y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones* 1, p. 125-148, 1996.
PREGADIO, F. Elixirs and Alchemy. *In*: KOHN, L. (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000: 165–195.
ROCHA, R. A alquimia chinesa. *Macau.* 2ª série, nº 80, p. 84-96, Dez. 1998.
RONG Z. 容志毅 '《周易参同契》与外丹铅汞论——中国古代炼丹术何以推崇铅汞大丹'. 河南师范大学学报：哲学社会科学版, n.2, p. 11-14, 2003.
SIVIN, N. Taoism and Science. Medicine, Philosophy, and Religion in Ancient China, Researches and Reflections, vol.VII. *Variorum,* 1995.
WILSON, P. L. *Chuva de estrelas*. São Paulo: Conrad, 2004.
WONG, E. *Taoism:* an essential guide. Boston: Shambhala, 2011.

ZHAO, K. 赵匡华 ZENG, J. 曾敬民 GUO, B. 郭保章中国古代炼丹术及医药学中的氧化汞'. 自然科学史研究, n.4, p. 356-366, p. 1988.

TEORIA DA AGÊNCIA: PERSPECTIVA SOBRE OS *KATÁDESMOI* EM ATENAS (SÉC. V E IV)

Yasmin da Silva Pacheco

Introdução

As imprecações encontradas no cemitério do Cerâmico, em Atenas, proporcionaram um *corpus* de cultura material que pode ser explorado desde sua perspectiva ritual, perpassando por sua caracterização enquanto prática mágica. Essas são datadas entre os séculos V e IV, compondo parte dos elementos do período clássico ateniense. Os *Katádesmoi*, enquanto lâminas de chumbo com a intenção de fazer mal a um inimigo, possuem sua proliferação dentro do contexto democrático de Atenas, principalmente a partir de sua crise, vista no final no quinto século (STARR, 2005). Além disso, a dimensão da magia e da religiosidade ateniense são presentes dessa documentação, uma vez que essas imprecações utilizam os deuses do panteão cívico, relacionados ao mundo dos mortos. Este é o panorama da documentação aqui utilizada.

O objetivo aqui proposto é um debate acerca da Teoria da Agência, à luz de Alfred Gell (1998) e Ian Hodder (2000), em seus trabalhos seminais dentro dos contextos sociais, arqueológicos e antropologia da arte. A proposta é uma análise a partir desse direcionamento teórico dentro de um contexto de práticas mágico-religiosas no período clássico ateniense. Para alcançar este objetivo, lançamos mão dos *Katádesmoi*, como elemento possibilitador de pensar a agência humana, assim como de elementos inanimados e do sobrenatural. Este é um ponto central para o presente trabalho, isso se dá, pois, nosso objetivo é compreender se os *Katádesmoi* possuem agência, assim como esse processo ocorre.

A cultura material aqui é utilizada como cerne das análises teóricas, para que possamos apreendê-la a partir de um viés social e humano, assim como sua prática e confecção. Tomamos de empréstimo a definição de Ulpiano B. de Menezes, em que cultura material é pensada como um meio físico que é apropriado pelo homem, de maneira social, assim como é produzido e/ou modelado com propósitos humanos (MENEZES, 1983, p. 112). Desta maneira, o presente trabalho se organiza em uma definição dos *Katádesmoi*, seguido de uma caracterização dos mesmos enquanto magia. Finalizando o debate com a Teoria da Agência e duas possibilidades interpretativas para as lâminas de chumbo atenienses.

Katádesmoi – Contexto e Cultura Material

Os *Katádesmoi* são placas e/ou lâminas de chumbo gravadas com imprecações a fim de agir diretamente em questões pessoais dos citadinos[1] atenienses. Podemos utilizar a definição de D. R. Jordan (1985), na qual ele define essas lâminas como pequenos tabletes de chumbo inscritos, com o intuito de influenciar o mundo dos vivos, por meios sobrenaturais, contra a sua vontade (JORDAN, 1985). Foram encontradas depositadas em locais diversos como cemitérios, fontes e em alguns santuários específicos (CANDIDO, 2004), principalmente aqueles dedicados aos deuses ctonianos. Porém, nosso enfoque é naqueles encontrados no cemitério do Cerâmico – *Kerameikos*, que possui um número significativo destes objetos, comparado aos demais locais de depósito.

Há uma proliferação dessas lâminas entre os séculos V e IV, que corresponde à consolidação do modelo democrático e sua crise, como observado no final do quinto século com o Golpe dos 30 (STARR, 2005). O modelo democrático teve suas bases lançadas pelas reformas de Sólon e de Clístenes, porém apenas podemos considerar que ele, em sua forma plena, com maior participação dos cidadãos em meados do século V (CANDIDO, 2016). Entretanto, não podemos deixar de pensar que uma aristocracia liderava a participação do demos nas decisões políticas (CANDIDO, 2016), deixando os menos abastados, assim como os não cidadãos, à parte de uma pólis institucional (SOARES, 2009)[2]. Isso nos faz questionar a efetiva participação dos mesmos de maneira livre e autônoma. O demos aparece mais como beneficiário do que como efetivamente detentor do poder. Podemos compreender esse movimento

[1] Refiro-me a todos aqueles que possuíam residência e moradia na *asty* de Atenas, ou seja, no espaço "urbano" e suas proximidades. Incluo metecos, estrangeiros, cidadãos, escravos e toda sorte de pessoas que tinham suas relações ali estabelecidas e que eram afetadas, direta ou indiretamente, pelas decisões políades, assim como por sua organização. É possível incluir, também, os moradores do campo dentro desses solicitantes.

[2] Entendemos pólis institucional, a partir da perspectiva de Soares (2009), abrangendo as instituições previstas por Atenas como a Assembleia, tribunal, dentre outros.

como uma forma de manutenção do lugar de fala dos *aristoi*, porém, dialogando com o demos (CANDIDO, 2016).

Nesse contexto, a tese mais defendida é que esse modelo particular de práticas mágicas era um meio de reagir aos problemas da pólis ou a problemas que o modelo político não mais atendia de maneira eficaz (CANDIDO, 2004). Assim como representava uma tática popular de agir dentro dessa pólis institucional, para além dessas instituições, abarcando a possibilidade de os citadinos confeccionarem essas lâminas. Pois, esse usuário de magia encontrava-se em um momento de insegurança social, o que fez com que ele buscasse alternativas para a solução de seus problemas (CANDIDO, 2000). Esta hipótese demonstra que o objeto deste estudo estava presente na crise da democracia, e a ela estava atrelada, porém não podemos associar, diretamente, a proliferação do mesmo ao fim deste regime político, pois ambos já coexistiam no início deste processo.

Enquanto cultura material[3], os *Katádesmoi* podem ser definidos, resumidamente, como imprecações contra um adversário e, ao mesmo tempo, invocava as divindades do mundo subterrâneo. Alguns foram encontrados depositados na mão direta de um morto específico, que estava vagando no mundo dos vivos, com sentimentos de raiva, ódio, perda, dentre outros. Esses mortos faziam a magia com permissão dos deuses evocados (CARNEVALE; FERNANDES; MARTINS, 2006), que eram aqueles ligados ao mundo dos mortos ou tinham alguma relação com esses espíritos que vagavam. Uma das características mais peculiares é a forma como eles poderiam ser confeccionados, os *Katádesmoi* podiam ser enrolados, pregados, atravessados por pregos de ferro, dependendo da necessidade (NATALÍAS, 2012). Além disso, podiam conter figuras humanoides e estruturas parecidas com caixões.

O local de depósito é um elemento essencial para essas lâminas de chumbo, pois auxiliavam na manutenção desses *Katádesmoi* de maneira que permanecessem ativos. Esses, normalmente, deveriam ser próximos às vítimas, como suas casas ou local de trabalho. Isso é visto, por exemplo, na utilização do cemitério do Cerâmico, devido à aproximação das imprecações com o morto, assim como do alvo dessa lâmina, que muitas vezes morava ou trabalhava no bairro do cerâmico. Isso é perceptível nos *Katádesmoi* de ofício, relativo às ocupações de trabalho. Geralmente, as tumbas dos *aôroi* e/ou *biaiothánatoi*, mortos antes do tempo, eram escolhidas, pois estes estariam dispostos a agir, devido ao excesso de sentimentos negativos que carregavam com eles.

Segundo Candido, as etapas de confecção das lâminas de chumbo eram ritualizadas e fabricadas pressupondo dois participantes: o *magos* e o solicitante (CANDIDO, 2004). Sendo o solicitante caracterizado como o citadino que procura alguém que detenha o conhecimento para fazer o ritual mágico, na intenção de resolver uma questão. A presença do solicitante da magia, por meio desses artefatos arqueológicos, era necessária, pois proporcionava uma noção de "ver com os próprios olhos" (VERNANT *apud* CANDIDO, 2003, p. 131). O autor define como a possibilidade e a capacidade do solicitante de apreender e observar a imprecação e seu resultado com os próprios olhos é essencial para sua eficácia. Este fator teria a função de caracterizar a maior possibilidade de efetivação da solicitação feita, de uma maneira que os espíritos pudessem identificar o solicitante sem lhe causar danos, uma vez que, nas lâminas de chumbo, não havia nenhuma informação sobre ele.

Os nomes presentes nas imprecações demonstram aqueles que eram alvos dessas lâminas, podendo ou não ter demóticos. Em caso da presença de figuras humanoides, além do nome, havia a proeminência do órgão genital. Esses aspectos são importantes, pois compunham um esforço de identificação do alvo, para que a imprecação atingisse a pessoa desejada. Em relação à escrita das imprecações, era comum que as inscrições no chumbo estivessem no acusativo, principalmente o nome da vítima (CANDIDO, 1998). Além disso, as partes do corpo que eram alvo também se encontravam no acusativo, sendo a língua a parte mais visada das imprecações judiciárias (CANDIDO, 1998), pois intentava-se impedir que a vítima falasse no tribunal. Os pés eram objeto da maldição, pois impediriam a pessoa de ir até o tribunal, já as mãos, quando eram alvo, intentavam impedir que essa pessoa pudesse escrever ou pegar um discurso proferido no tribunal (CANDIDO, 1998) ou trabalhasse em algum ofício. Outro elemento muito comum nas lâminas de chumbo, é a escolha de deuses ligados ao mundo inferior,

[3] Conceito esse que tomamos de empréstimo de Ulpiano B. de Menezes, no qual podemos entender Cultura Material como um meio físico apropriado socialmente pelo homem, que é modelado pelo mesmo, dando-lhe formas segundo seus propósitos culturais. São padrões que incluem projetos e objetos, abrangendo artefatos[3], modificações em paisagens, dentre outros (MENEZES, 1983, p. 112).

sendo evocados nessas práticas. Não se sabe ao certo o motivo pelos quais os deuses eram escolhidos, inferimos que, possivelmente, isso ocorria devido as suas características (CARNEVALE; FERNANDES; MARTINS, 2006), e suas funções dentro do panteão.

Para melhor compreendermos esses aspectos supracitados, principalmente como essa figura humanoide se apresenta dentro do contexto mágico, reproduzimos abaixo a imagem de um *Katádesmos*[4], que pode ser encontrada em uma publicação intitulada "Curse tablets and binding spells from the ancient world" de J. G. Gager, publicado em 1999. Nesta publicação o autor reúne uma série de imprecações, tanto do período clássico como do período helenístico, algumas com imagens, que nos fornece mais elementos para analisarmos o material objeto do presente trabalho. Reproduzimos abaixo a imagem deste *Katádesmos*, encontrada no livro de Gager.

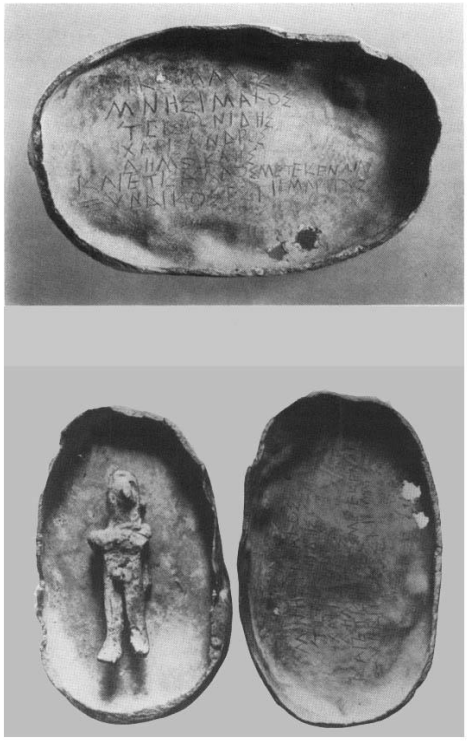

Figura 1: Katádesmos 41, retirado de Gager (1999).

A peça acima reproduzida é a de número 41 (GAGER, 1999), ela foi encontrada próxima aos muros da cidade, no cemitério do Cerâmico, junto de um esqueleto, parcialmente mutilado, e um lécito de figura vermelha (GAGER, 1999). Sua datação é feita por aproximação, pois só foi possível datar com segurança o sepultamento ao qual o artefato estava associado, sendo o século IV a datação mais precisa encontrada. Esse *Katádesmos* é composto por três peças, sendo uma delas a estatueta humanoide e duas placas, a inscrição está em uma delas. A estatueta possui cerca de 6 centímetros, a genitália masculina proeminente, e os braços estão voltados para trás e cruzados. O nome do alvo da solicitação está escrito na perna direita da figura, *Mnesimachus*, porém sem a presença de um demótico. Já as placas formam uma espécie de caixão/sarcófago (GAGER, 1999), ambas possuindo 11 X 6 centímetros e 2 centímetros de profundidade cada.

A partir dessa descrição apreendemos suas dimensões pequenas. Por esse motivo, inferimos que havia a necessidade de dimensão reduzida, tanto para que não houvesse facilidade em encontrá-la enquanto estivesse sendo produzida, quanto para que não fosse encontrada quando depositada nos locais, como no Cerâmico. Além disso, que elas pudessem caber nos seus locais de depósito, por exemplo, dentro de uma sepultura. Essas placas também possuem dois furos, que, possivelmente, eram para colocar um prego e fechar a estrutura de chumbo, imitando um sepultamento. Gager, igualmente, nos fornece a inscrição presente na placa superior deste *Katádesmos* (GAGER, 1999), que reproduzimos

[4] Singular da palavra *Katádesmoi.*

abaixo, à direita tem o texto original retirado de Gager, já em sua tradução para o inglês, e à esquerda apresentamos a tradução[5] do mesmo:

Texto original - Inglês	Tradução
Barburtides Xophugos Nikomachos Oinokles Mnesi machos Chamaios Teisonides Charisandros Demokles And if there is any one else with them as an advocate or witness.	Barburtides Xophugos Nikomachos Oinokles Mnesi machos Chamaios Teisonides Charisandros Demokles E se houver mais alguém com eles como advogado ou testemunha.

A partir dessas inscrições acima reproduzidas, podemos inferir algumas coisas que nos exemplificam elementos associados à produção dos *Katádesmoi*. Ao lermos as mesmas, percebemos que são citados "advogados" e "testemunhas", elementos que denotam que essa imprecação está na "categoria de maldições associadas com julgamentos públicos"[6] (GAGER, 1999, p. 129). Não há verbos no imperativo, indicativos desse tipo de imprecação, o que denota que esta é um tipo não usual. Entretanto, o mesmo exemplifica os dados essenciais para a confecção dos *Katádesmoi*, assim como sua importância enquanto cultura material para análise do contexto ateniense no período clássico, a partir de práticas mágico-religiosas.

Uma antropologia da magia

Uma vez que definimos os *Katádesmoi* como uma cultura material referente a uma prática mágico-religiosa, é necessário que o conceito de magia seja postulado, ou, ao menos, indicado como chave de análise dessa documentação. Para iniciar a exposição sobre o tema, lançamos mão de algumas correntes antropológicas que se ocuparam sobre o tema da magia. Dentre elas, na segunda metade do século XX, o Estruturalismo. O principal autor que representa esta escola é Lévi-Strauss, considerado o fundador da mesma. Seu objeto de estudo engloba estruturas concernentes à composição das sociedades. Ao se ocupar com a magia, nas comunidades que estudou, procurou entendê-la como estruturas ou manifestações dela. Este autor defende que a magia é uma forma antecessora da ciência, entretanto, ambas são sistemas articulados e independentes, que podem coexistir em um sistema cultural. Não são aspectos opostos e possuem semelhanças em suas operações mentais, todavia, agem em momentos diferentes do cotidiano das pessoas e se aplicam a diferentes fenômenos. Para este autor, a magia ocuparia, assim como os demais elementos da sociedade, um signo.

O Pós-estruturalismo surge como uma crítica ao Estruturalismo. Este foi criado a partir da inconformidade com o formalismo da escola anterior (BARNARD, 2000). Esta crítica defende, principalmente, as desconstruções das estruturas antes formuladas, uma vez que compreende que as sociedades são mais particulares em suas culturas do que elementos formulados por meio de estruturas únicas, aplicáveis a todas as sociedades existentes. Bourdieu, como um dos representantes dessa corrente, mesmo sendo considerado pós-estruturalista, se preocupa com questões sociais diferenciadas, atentando-se em analisar como as estruturas se constituíam dentro de cada cultura, mesmo que não as considerando preexistentes e iguais em todas as sociedades, como a corrente anterior propusera. Ao pensar em magia, este autor a entende como um cenário, um pano de fundo para os demais acontecimentos sociais que permeiam a sociedade e que se correlacionam com as práticas mágicas, porém sem que esta ocupe um lugar proeminente dentro dos estudos sociais (BOURDIEU, 2008). As práticas rituais seriam um desdobramento dessas práticas sociais que Bourdieu analisou.

Entretanto, nos trabalhos das diversas áreas das humanidades, o que podemos perceber é que. entre corroborações e críticas, a Escola Sociológica Francesa permanece sendo seminal para os estudos da área de religiosidades e magia. Dentro da mesma, Durkheim defendeu que a magia teria uma tendência ao âmbito particular, o que ocasionaria o egoísmo e a imoralidade; enquanto a religião seria a fonte da

[5] Tradução feita pela autora.

[6] Tradução livre feita pela autora.

moralidade e da coesão social (MONTERO, 1986). Seu objetivo era compreender ambas, enquanto fatores dessa coesão social, tendo compreendido a religião como fator responsável por tal e não a magia (BARNARD, 2000), o que denota uma certa separação entre ambas, a partir de sua função para a manutenção as sociedades. Entretanto, este pensamento ficou defasado em relação às teorias sociais, tendo em vista que os estudos antropológicos e sociológicos ingleses do início do século XX, que compreenderam uma maior complexificação social das sociedades estudadas e de suas culturas, fator que não era amplamente considerado, até então[7].

Marcel Mauss (2000), quando se ocupa do tema da magia, defende que não é possível compreender religião e magia como uma dicotomia, mas sim como elementos que se relacionam e se articulam dentro da comunidade em que estão inseridas (BARNARD, 2000). Este elemento representa um mote de discordância com a teoria de Emile Durkheim, seu contemporâneo. Assim, como Montero (1986) afirma acerca de Mauss, é necessário ter em mente a utilização das ações mágicas em cultos religiosos, ou seja, a magia, ao invocar uma entidade sobrenatural, pode utilizar elementos dessa religiosidade presente, por exemplo, os mesmos deuses. Este é o caso dos *Katádesmoi* que evocam deuses do panteão oficial, para as imprecações (PACHECO, 2020).

Entretanto, apesar de utilizarmos elementos diversos que podem caracterizar o termo magia, optamos por compreender o conceito com uma base na Escola Sociológica Francesa e, a partir disso, elaborar outras possibilidades. Para alcançar esse objetivo, lançamos mão de Marcel Mauss, como principal autor para esta conceituação. Como nos afirma Mauss (2003) acerca da relação da magia com as questões sociais, "A magia é, portanto, um fenômeno social. Resta-nos mostrar qual é seu lugar entre os fenômenos sociais [...]" (MAUSS, 2003, p. 174). Para este autor, mesmo quando a magia é praticada por um único homem, não foi criada apenas por ele sozinho. A magia está sempre fundada em atos coletivos (MAUSS, 2000), ela só possui sentido e eficácia porque quem está agindo é a própria sociedade, mesmo que por um meio individual ou privado. Ainda para este autor, pensar em magia não é pensar na sociedade em si, mas em um aspecto dela que se manifesta de diversas maneiras. Portanto, "a magia é a arte das modificações" (MAUSS, 2000, p. 73).

Logo, precisamos ter em mente que, para compreender as práticas mágicas, precisamos pensar a sociedade que a produz, seu contexto (MONTERO, 1986, p. 44), os elementos que a compõem e que permitem que as práticas mágicas se formem da maneira como fazem. Portanto, "A magia é, por definição, objeto de uma crença a *priori* " (MONTERO, 1986, p. 12), pois ela se forma a partir dos pressupostos existentes nessas comunidades, inclusive das crenças presentes na mesma. Observamos esse enunciado no caso dos *Katádesmoi,* ao compreendermos seu contexto de produção e o mesmo como cultura material. Sendo seu poder tanto material quanto espiritual (MONTERO, 1986). Material devido aos elementos utilizados para a prática mágica que pressupõe uma materialidade e espiritual por manipular as forças na natureza a favor daqueles que praticam as ações mágicas.

Segundo Montero, a magia surge nas sociedades ditas primitivas (MONTERO, 1986), e passa a ser compreendida como um sistema simbólico que possui elementos diversos, para que possa atuar nas comunidades. "Na magia também há questões de reciprocidade em jogo" (BOURDIEU, 2009, p. 169), e suas práticas devem ser compreendidas, no âmbito social como operações lógicas que permeiam a sociedade e os elementos que a compõe (BOURDIEU, 2009). Ainda compreendendo as possibilidades de definição do conceito magia, ressaltamos uma assertiva de Montero, que nos diz que "[...] a magia é um rito essencialmente voltado para obtenção de efeitos práticos [...]" (MONTERO, 1986, p. 31). Isso é perceptível quando analisamos os *Katádesmoi*, pois estes são realizados por um solicitante que intenta um efeito prático, como resolução de seus problemas de ordem privada. O intuito da eficácia prática é a motivação pela qual esta pessoa procura esse recurso para resolução de suas questões.

Para Mauss (2003) a magia é dividida em três tipos, os dois primeiros ele retoma de Frazer, sendo o primeiro a magia do contágio (lei da contiguidade), no qual o mágico agia sobre objetos de outros. O segundo é a magia imitativa (lei da similaridade), em que o mágico age por imitação. O autor acrescenta uma 3ª categorização, a antipatia, ou seja, "o contrário actua sobre o contrário" (MAUSS, 2000, p. 86). Portanto, há uma ideia de que os contrários se correlacionam, e esses podem ser utilizados nas práticas mágicas para alcançar os objetivos do praticante. Essas leis são consideradas formas de aplicação e associação de ideias (MONTERO, 1986). Esses elementos são vistos ao analisarmos os *Katádesmoi*, que

[7] Destacam-se, neste pensamento, os seguintes autores: B. Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard.

agem por meio da lei da similaridade, uma vez que os elementos característicos, como nomes, demóticos, dentre outros, são utilizados para a identificação dos alvos das solicitações, com o intuito de fazer desses elementos os representantes, legítimos, do próprio alvo das imprecações.

A magia pode ser dividida, segundo sua ação no mundo natural, sendo ela compreendida como ativa ou como passiva. A magia ativa tem como função recriar o cosmos, agir modificando o meio natural e sobrenatural. Já a magia passiva tem como objeto questões mais defensivas, mânticas, dentre outras (BRANDÃO, 2000). A partir dessa divisão acerca das posssibilidades de ação e do escopo ao qual cada objeto pertence, podemos compreender que as imprecações dos *Katádesmoi* estão inseridas em uma magia ativa, pois intentam fazer mal a um inimigo, por meio de estruturas no imperativo, que demandam um aniquilamento ou, ao menos, paralização do alvo. Portanto, essa prática mágica intenta uma modificação direta no mundo físico no qual seus usuários vivem, logo, pretendem uma modificação direta no cosmos, o que denota sua característica ativa em relação à magia.

A magia dos *Katádesmoi* funciona, em sua maioria, por meio do que Mauss (2000) classificou como leis simpáticas. Essas surgem de uma interação mútua, de uma confraternização entre coisas orgânicas e inorgânicas. Assim como sua eficácia é tida a partir dessa interação que manipula esses poderes simpáticos sobre as coisas, isso seria compreendido como magia (BRANDÃO, 2000). Percebemos esse elemento nas lâminas de chumbo, a partir do momento que compreendemos que o suporte material possui a sua inorganicidade, o próprio chumbo, no qual exitem as inscrições e solicitações, ele interage com o orgânico, por exemplo, quando é adicionado um fio de cabelo na sua confecção ou quando ele é depositado em um sepultamento. Portanto, percebemos que há ambas as características dentro dessas práticas mágicas. Isso só seria possível, pois essa eficácia da magia se dá devido a crença no poder místico aplicado, mesmo estando, em sua maioria, apoiada nas leis de simpatia, das ideias e suas associações. Portanto, "[...] a magia funciona porque as pessoas crêem" (MONTERO, 1986, p. 61). Isso ocorreria, pois essa magia estaria baseada nas crenças coletivas (MONTERO, 1986) da sociedade, compartilhadas por uma maioria.

Para Candido, ainda pensando no caso especifico da pólis de Atenas, no período clássico, magia define-se como um poder e um saber, portanto, seria uma prática completa. Isso justifica-se, pois ela é um poder que necessita ser explicado por usar elementos tradicionais da pólis e seus mecanismos para que sua mensagem circuce, mais um elemento que denota a complementariedade de ambos. Já o saber ratifica sua autoridade de fala, sua capacidade de proferir uma mensagem que deve ser endereçada às potências ctônicas e aos mortos específicos[8]. Esse saber é possível e legitimador da prática mágica, pois se apropria da língua oficial (falada e escrita) como meio de comunicação (CANDIDO, 2002). Isso conferia um lugar de poder na construção do discurso mágico, que era legítimo e reafirmador de valores, memórias, normas políades, dentre outros (CANDIDO, 2002).

Essas definições de magia demonstram que não há um único conceito que se sobreponha aos demais, mas sim um conjunto de caracterizações que nos permitem compreender e analisar as práticas mágicas. O caso dos *Katádesmoi* demonstra que os rituais realizados, assim como sua complementariedade com a religiosidade cívica (PACHECO, 2020), é presente ao longo de sua confecção. A eficácia não é da ordem do material, mas sim da crença que as imprecações surtiriam efeito, pois, sem a mesma, não haveria pessoas realizando esses rituais. Todavia, para além da compreensão da cultura material e de como a mesma se enquadra nos conceitos de magia, é perceptível uma agência associada a essas práticas.

Agência e suas possibilidades na cultura material

Nosso enfoque teórico, direciona-se para a Teoria da Agência, esta se apresenta como um meio de analisar a relação existente entre nosso objeto e suas etapas de confecção, já descritas. Assim como daqueles que praticavam esse ritual e como poderiam interferir ou sofrer interferência em suas atitudes, por meio desta prática social (BOURDIEU, 2009). Para este fim, utilizaremos para analisar o estudo de caso a Teoria da Agência, a partir de análises como a de Alfred Gell (1998) e Ian Hodder (2012)[9]. O nascimento da Teoria da Agência reflete um desejo de determinar modelos de ações humanas e suas respetivas influências no mundo, alterando o mesmo, a partir de suas ações, no qual o ser humano não é

[8] Mortos insepultos, antes do tempo, dentre outros, que são dotados de sentimentos negativos e poderiam ser utilizados para cumprir a solicitação feita por meio dos *Katádesmoi*.

[9] Para um debate ampliado ver: Pacheco (2020).

passivo, não apenas reflete o mundo externo, mas sim reage a ele e o produz. Logo, essa teoria se pauta no impacto que as pessoas têm no mundo e o impacto que o mundo tem nessas pessoas (DORNAN, J. L., 2002).

Alfred Gell (1998) está inserido em um cenário de antropologia da arte, ele insere a noção de agência em seres inanimados, como são classificados os *Katádesmoi*. A partir deste autor, podemos compreender agência como algo atribuível às pessoas e coisas, sendo as primeiras vistas como iniciadores de eventos causados pela mente ou pela intenção, iniciando uma sequência causal de modificações. Não por pura concatenação de eventos físicos, mas por ações (GELL, 1998), intencionais ou não, que agem no mundo em que esses agentes estão inseridos.

Portanto, agência, para Gell, assume uma perspectiva entre aquilo que acontece e as ações realizadas (GELL, 1998). Para além da agência humana, que necessariamente possui uma autonomia e autossuficiência (GELL, 1998), o autor pressupõe que as coisas podem possuir agência, pois as pessoas formam relações sociais com elas (GELL, 1998). Porém, essa agência seria atribuída aos objetos, pelos próprios seres humanos, a partir da relação constituída com a mesma. Explorar o domínio em que os objetos se fundem com as pessoas (GELL, 1998), no qual ambos mantêm uma subjetividade e significados possíveis, é de suma importância para compreendermos a relação que os citadinos atenienses, ou ao menos os solicitantes, têm com as lâminas de chumbo. Porém, essas coisas que o autor cita são elementos palpáveis, físicos e reais (GELL, 1998), que permeiam a vida humana, nos mais diferentes âmbitos sociais. Portanto, entendemos que o conceito de agência e de cultura material estão próximos, pois ambos pressupõem a construção e intervenção no mundo físico, assim como a relação dos seres humanos com as coisas.

O autor denomina de agência secundária (GELL, 1998), justamente essa possibilidade que as coisas inanimadas teriam de afetar os humanos, contudo, apenas devido à agência atribuída a elas, pelos próprios humanos. Logo, não haveria possibilidade de os artefatos modificarem o mundo externo e os seres humanos, por suas próprias ações e vontades. Já os seres humanos seriam dotados de uma agência primária, pois eles seriam aqueles capazes de desencadear situações causais, intencionalmente e de maneira a serem distinguidos de meros artefatos, essa seria a agência atribuída aos seres humanos (GELL, 1998). A agência humana só seria possível no âmbito material, o que nos faz refletir acerca das possibilidades agenciais presente nos *Katádesmoi* e sua relação com o mundo sobrenatural.

No caso específico dos *Katádesmoi*, essa intenção é percebida ao analisarmos as placas e suas inscrições que solicitam o mal a alguém. Momento em que a agência humana se coloca em ação frente ao objeto e ao mundo sobrenatural é quando este solicitante realiza a imprecação com o intuito de fazer mal a um inimigo, logo, de modificar o mundo dos vivos, um mundo físico. A ideia de ação (GELL, 1998) é entendida como o ato de confecção ou interação de algo como definidor de um momento agencial, de pessoas e coisas que se configuram como elementos que iniciam uma cadeia causal (GELL, 1998). Essas ações são praticadas pelos agentes, que podem ou não ser humanos, se incluirmos os seres sobrenaturais, como os deuses ctonianos e as *psykhaí*, como elementos que agem no mundo físico, em prol do solicitante. Agente é aquele que tem a capacidade de iniciar uma sequência causal, que não pode ser atribuído ao estado físico das coisas, apenas eles possuem agência, podendo ou não ser uma pessoa, porém possuem uma responsabilidade moral atribuída a eles (GELL, 1998). Este elemento é perceptível ao percebermos que os seres sobrenaturais, são evocados nas imprecações, justamente, para agir modificando o mundo dos vivos.

Neste sentido as lâminas de chumbo possuiriam uma agência secundária, porém com uma pressuposta eficácia mágica, atribuída pelo solicitante ao confeccionar as mesmas e ao depositá-las no Cerâmico, essa seria capaz de agir, nos mesmos moldes que uma agência primária. O solicitante representa a agência primaria de Gell, com seus elementos mais evidentes de intenção de realizar uma ação, possuidor de uma responsabilidade moral e que intenta agir e obter um resultado a partir de suas atitudes. Desta maneira, as lâminas de chumbo seriam um meio pelo qual as ações seriam realizadas, pois os artefatos podem complementar, ou serem considerados uma extensão do próprio solicitante, assim como da personalidade dos agentes humanos.

Poderemos melhor analisar essa questão da Teoria da Agência humana partindo das premissas de Gell, de agência primária e secundária, a partir da imagem abaixo de um *Katádesmos*. Apesar de sua imagem

apresentar-se deteriorada, tivemos acesso às inscrições nele contidas, o que possibilita uma interpretação do discurso e a aplicabilidade dessa teoria social, dentro do contexto clássico ateniense.

Figura 2: Imprecação contra ofício. Gentilmente cedido pela Profª Drª Maria Regina Candido.

Este *Katádesmos* representa uma imprecação contra ofício, datada de meados do século V. Atualmente, encontra-se no Museu do Cerâmico, em Atenas, e foi retirado da sepultura 06 no Potamios e Hegeso, no cemitério do Cerâmico (*Kerameikos*), possuindo 6,5 centímetros de altura e 7,2 centímetros de largura. Materialmente, é possível perceber que sua estrutura de chumbo sugere que ele foi enrolado, devido às marcas perceptíveis na foto, além de sua deterioração, que pode ter sido causada por manter-se assim por muito tempo. Isso pode ser apreendido a partir da análise ritual. Este artefato possui a inscrição original, com sua respectiva tradução[10], abaixo transcrita, para que possamos fazer uma análise acerca dos elementos nela contidos. À esquerda o texto original em grego e a direita sua tradução:

Texto	Tradução
[Λ]υσαν[ίας] frei? [ἐ]κ τῶ ἀργυροκοπ[ί] [ο κ]αὶ γυνὲ αὐτῦ ν [κα] [τα]δέω καὶ ἠότι ν [ἐρ]γάζεται καὶ ἠότι [πρ]άσει καὶ ἠότι διαχ[ει] [ζί]ζεται καὶ ἠό[τι - -] . . . . t καὶ . . . . (ν - - - - -	Lisanias O batedor de prata Também a mulher dele Impreco/enterro também a atividade e também E (o que ele) vende e funde Respira e [.....] [.....]

Ao analisarmos o discurso presente acima, observamos a presença de termos no imperativo como "impreco" e "enterro", o que denota uma posição ativa do solicitante frente ao seu desejo de fazer mal ao inimigo, por meio dessa lâmina. Esse elemento já denota uma agência primária, pois o solicitante utiliza os termos de maneira ativa, demonstrando sua intencionalidade de modificar uma situação que lhe afeta diretamente. Este dado está em consonância com a teoria social descrita e exposta acima em que a agência humana está presente nas relações sociais e em meios de modificar cadeias causais. Nesse caso, influenciar a vida de um determinado citadino, Lisânias, e sua esposa. Possivelmente, isso ocorre ou por um desejo de vingança ou na intenção de eliminar uma competição, no âmbito das atividades de ofício que exerciam. Compreendemos esta lâmina de chumbo como um *Katádesmos* de ofício devido à sua referência a vender e fundir prata, prática realizada por pessoas especializadas na produção de materiais deste produto, a serem comercializados.

[10] Material, incluindo a tradução, realizado e gentilmente cedido pela Profª Drª Maria Regina Candido.

Ian Hodder (2012) nos auxilia a apreender a Teoria da Agência por um viés social e arqueológico. O autor se ocupa, especificamente, de compreender a relação das coisas com as pessoas e dessas pessoas com as coisas (HODDER, 2012). Uma relação de co-dependência que seria responsável por moldar a sociedade como a conhecemos, ou como gostaríamos que fosse. Seu objetivo é compreender esta relação, mais especificamente, do ponto de vista das coisas (HODDER, 2012), uma vez que os estudos de materialidade já possuem um enfoque nos usos que os seres humanos têm para esses objetos. Hodder (2000), com seus estudos acerca da intencionalidade individual, percebe a agência a partir de uma perspectiva individual criativa e intencional, com uma dimensão de experiências (HODDER, 2000). A Teoria da Agência, para Hodder, deve focar no humano e nas coisas ao seu redor, e não limitada a um período específico da história ou pelas questões econômicas que a cercam.

A principal proposição de Hodder (2012) é tentar compreender as relações, a partir de uma ótica na qual essa cultura material tenha uma percepção por si, e por suas conexões próprias, o que se mostra em discordância com as proposições de Gell. Para este objetivo, o autor interpela relações de interdependência entre as coisas e os seres humanos, para comprovar a ausência de inércia dos artefatos, que não seriam simples espelhos do mundo humano, elementos passivos ao mundo que fazem parte (HODDER, 2012). Aqueles objetos, que são naturais, como elementos da natureza, não podem ser entendidos como inertes, assim como não podem no caso dos artefatos criados pelos homens, pois ambos modificam a relação dos seres humanos com o meio em que habitam. Esses são elementos que denotam sua capacidade agencial, segundo o autor (HODDER, 2002).

Entretanto, não podemos pensar que Hodder compreende que os artefatos tenham uma origem independente dos seres humanos, ele compreende que as confecções das coisas são de origem humana, porém as relações são construídas entre esses artefatos e os seres humanos (HODDER, 2012). Portanto, nós fazemos as coisas e essas coisas nos fazem (HODDER, 2012). Pensando nesta assertiva, podemos compreender que as coisas são fluidas e possuem diferentes temporalidades e relações entre si e com os seres humanos (HODDER, 2012). A temporalidade das coisas, portanto, assume um importante papel para a compreensão de como elas permanecem na vida dos seres humanos, ditando as temporalidades humanas, em prol desses objetos e suas necessidades. Essas coisas têm suas próprias vidas, que se cruzam com a dos seres humanos em alguns momentos (HODDER, 2012). São esses pontos de intercessão que fazem com que o objeto tenha agência, segundo o autor, e que atuem diretamente na vida humana.

Todavia, é necessário pontuar uma dissonância entre Ian Hodder (2012) e Alfred Gell (1988), em seu tratamento acerca da agência das coisas, sendo ou não primária. Como vimos anteriormente, Gell defende que, apesar dos objetos terem agência, essa é de cunho secundário e atribuído pelos seres humanos. Já Hodder defende que as coisas possuem uma agência primária, pois não são inertes no mundo, nem sempre possuem intencionalidade, mas possuem uma espécie de vida, com interações próprias, assim como exercem um impacto direto na vida dos seres humanos (HODDER, 2012). Portanto, para Hodder, a agência é uma questão de influência e modificação e não de intencionalidade. Já vimos que, segundo Gell, essas lâminas de chumbo possuem uma agência secundária, contudo, nos interessa perceber se elas possuem uma capacidade própria de agenciamento. Portanto, adotaremos a perspectiva de Hodder para esta questão.

Entretanto, o conceito de *entanglement*[11], no qual o autor compreende que a relação de dependência se dá entre humanos e coisas, assim como entre coisas e pessoas, assim como a dependência entre seus pares, também é possível (HODDER, 2012). Seu aspecto definidor é a necessidade humana de outros elementos para existir, assim como a habilidade limitada das coisas para se reproduzir, logo, a necessidade de intersecções e correlações se mostra essencial para a construção das comunidades, segundo Hodder. O *entenglement* que Hodder conceitua pressupõe os emaranhamentos que ocorrem entre coisas e pessoas, assim como os valores que atribuímos a essas relações. Assim como entre coisas e coisas, pessoas e pessoas. Há uma noção de interação contínua entre as relações com as coisas (HODDER, 2012), que são definidoras de como os emaranhamentos se colocam no cotidiano das pessoas e dos objetos, isso é possível a partir da noção de temporalidade, trabalhada por Hodder. Para este autor, as redes em que vivemos podem ser materiais e imateriais, contento aspectos simbólicos, práticas espirituais, econômicas,

[11] Mantenho na língua materna, para que não se perca o significado original do conceito. Porém, sua tradução mais corrente para o português é "emaranhamento".

dentre outros (HODDER, 2012). Esses são os âmbitos definidores da construção das relações de emaranhamento, que são pressupostas para a existência e constituição da sociedade.

Esse emaranhamento, imprevisibilidade e temporalidade, podemos perceber na relação dos solicitantes com os *Katádesmoi* e nas ações dos mesmos no mundo dos vivos e no mundo dos mortos. Sendo o primeiro conceito visto a partir do momento em que os seres humanos se pré-dispõem a confeccionar um suporte material que possa representar seus desejos subjetivos. Isso denota uma relação entre o ser humano e a coisa em questão, que não é constituída apenas de uma funcionalidade, mas ali são depositados questões, problemas, confiança de uma eficácia, dentre outros elementos. Isso denota que há um emaranhamento, no qual, a partir deste suporte material, os solicitantes encaram o mundo, do qual fazem parte, por meio desses elementos que estão sendo depositados nas lâminas de chumbo. Um exemplo disso é quando percebemos que o solicitante não mais recorre ao sistema judiciário políade para resolver suas questões, mas sim às práticas mágicas, que ele compreende ser mais eficaz para resolver suas questões pessoais.

Já a imprevisibilidade é observada a partir do momento que, mesmo que este solicitante confie na capacidade de eficácia dos *Katádesmoi*, não há uma certeza absoluta de que isso vá acontecer, apenas uma crença. As temporalidades, que têm como consequência a imprevisibilidade das relações entre humanos e coisas, apresentam-se de maneira mais evidente. Essas temporalidades são elementos que perpassam toda a história do objeto que, no caso dos *Katádesmoi*, é composta pelas diversas etapas rituais da imprecação. Podemos ressaltar que esse contato é o da própria confecção do objeto, pois, enquanto suporte material de chumbo, como cultura material e como depósito de solicitações e imprecações, esse objeto entra em contato, direto, com o mundo humano, assim como sofre a agência do mesmo. Em contrapartida, este objeto está agenciando o solicitante, uma vez que este último utiliza essa lâmina de chumbo para que pudesse agir dentro de seus parâmetros.

Outro elemento de intercessão é o momento de depósito desses *Katádesmoi*, pois não apenas esses estão no primeiro contato com o solicitante, como também com todo o arcabouço da tradição da religiosidade políade em relação aos mortos e locais sagrados, como com os deuses da mesma. É neste momento que consideramos que há o maior ponto de contato entre as diversas temporalidades com que esse artefato entra em contato, pois consideramos como uma temporalidade dupla, na qual o mundo dos vivos e dos mortos interligam-se a partir de um objeto. Isso é um dos fatores que contribuem para que possamos compreender o alvo de nossos estudos como um agente social, como um objeto capaz de modificar as cadeias causais do mundo físico, e, até mesmo, do campo ideacional da pólis de Atenas, no período clássico.

A partir de nossa análise do ritual e das perspectivas de agência apresentadas, compreendemos três níveis de agência, inseridas nos *Katádesmoi*. A primeira é compreendida no ato do solicitante de realizar a prática, exercendo sua agência no mundo sobrenatural, com o intuito de alcançar a realização de sua imprecação. Podemos inferir que o processo agencial é realizado diretamente por esse ser humano, mas ele sofre o mesmo processo de maneira externa, inclusive, se pensarmos nas motivações que o mesmo tem para realizar tal prática mágica. A própria religiosidade ateniense é um ponto de agência, de influência nesse solicitante, pois o contexto ao qual pertence tem influência nos elementos utilizados nas lâminas de chumbo. Os solicitantes são agentes de um ritual que solicita aos deuses ctonianos uma intermediação, esses últimos são pacientes dessa primeira ação, estes são agenciados[12]. Esses solicitantes confeccionam ou encomendam as lâminas de chumbo, e possuem a intenção de interferir no mundo a partir de suas ações e pensamentos, portanto, são seres dotados de ação, intencionalidade e agência. Esses, em formato de solicitação a um deus ctoniano, podem ser compreendidos como uma coisa, que também dependem dos objetos, neste caso o *Katádesmos*, que está sendo manipulado (HODDER, 2012).

Em um segundo momento, o deus ctoniano possui agência e é agenciado – agente e paciente (GELL, 1998), uma vez que o solicitante roga a este ser sobrenatural que intervenha em prol daquele que realiza o ritual e exerce sua agência ao atuar frente as *psykhaí*. Nesta segunda etapa, essas *psykhaí* eram pacientes da ação do deus ctoniano e usadas para atender à solicitação a qual ele serviu de intermediário, e dotadas de agência. Entretanto, estas também eram agentes nesses rituais, uma vez que agiam e interferiam na vida do alvo da solicitação. Portanto, a partir desta breve análise, podemos compreender que pessoas e objetos são agentes recíprocos (APPADURAI, 2008) de determinadas situações e

[12] Refiro-me, neste momento, àqueles que sofrem a ação da agência.

influenciam nas modificações do mundo físico. O solicitante é o agente, mesmo que não seja este o ser humano a fabricar os *Katádesmoi*.

Ao pensarmos essa prática ritual, e seus níveis de agência, podemos perceber que o solicitante só é o agente dos *Katádesmoi* e do seu depósito no cemitério do Cerâmico, e não daquilo que está escrito no chumbo. Mesmo que exista a intenção da eficácia de seu pedido, apenas as *psykhaí* são agentes, diretas, da prática de fazer mal ao objeto da solicitação, nomeado nas lâminas de chumbo. O deus ctoniano é agente intermediador, pois faz contato com o agente do *Katádesmos,* o solicitante, e faz contato com o morto. A placa de chumbo é o que tem agência sob o deus ctoniano, pois é ela que influencia o mesmo a agir de uma maneira específica. O solicitante acima de tudo é um ser intencional, mais que um agente na prática como um todo, ele é um agente na prática ritual. Porém, não podemos eximir o solicitante de sua importância como agente, pois é inerente a ele a capacidade de influenciar as atitudes de outros, inclusive dos deuses ctonianos, mesmo que não seja ele a praticar a ação. Podemos observar isso nesse ponto da análise, no qual nos debruçamos nas inter-relações existentes para a prática mágica ocorrer.

Considerações Finais

Por meio do exposto, pudemos apreender como os *Katádesmoi* eram confeccionados e seus objetivos, assim como as etapas a serem seguidas para alcançar a eficácia de modificação do mundo dos vivos, por meio de uma ação sobrenatural. Este era um meio privado de resolução de conflitos, assim como de atender objetivos que estavam fora do contexto institucional políade. As imprecações são, portanto, uma estratégia popular para lidar com as relações sociais que se (re)construíam nos diversos âmbitos da pólis. Por este motivo, utilizamos o termo "citadinos", para demonstrar nossa hipótese de que esta estratégia era possível aos variados habitantes da pólis, abarcando cidadãos e não cidadãos.

O contexto mágico é evidenciado a partir de uma explanação acerca de alguns autores e correntes antropológicas que trataram do tema de maneira mais ampla. Por meio desse apanhado, pudemos perceber que o tema magia foi um mote de pesquisa em diversas vertentes, em sua maioria partindo de comunidades ditas "primitivas". Porém, aqui procuramos apreender a magia a partir das práticas vistas dentro do contexto da confecção dos *Katádesmoi*, percebendo-os como práticas mágicas, assim como religiosas. Ressaltando sua complementariedade com a religiosidade cívica ateniense, assim como a eficácia que era esperada a partir de seu depósito no cemitério do Cerâmico.

A Teoria da Agência foi um viés adotado para uma análise mais detida da cultura material, assim como pudemos perceber mais sobre as interrelações presentes nas instncias da confecção dessas lâminas de chumbo. A partir de nossa análise, pudemos perceber que a agência se dá em três níveis. A primeira é compreendida no ato do solicitante de realizar a prática, exercendo sua agência no mundo sobrenatural, com o intuito de alcançar a realização de sua imprecação. Já o deus ctoniano possui agência e é agenciado, uma vez que o solicitante roga a este ser sobrenatural que intervenha em prol daquele que o agencia e exerce sua agência ao atuar frente as *psychaì*[13]. Essas *psychaì* eram agenciadas pelo deus ctoniano para atender à solicitação a qual ele serviu de intermediário. Entretanto, estas também eram agentes nesses rituais, uma vez que agiam e interferiam na vida do alvo da solicitação.

Referências Bibliográficas

APPADURAI, A. *A vida social das coisas*: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.
BARNARD, A. *History and Theory in Anthropology*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2000.
BOURDIEU, P. *O Senso Prático*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.
BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. V. 1. Petrópolis: Vozes, 2000.
BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. V. 2. Petrópolis: Vozes, 2000.
CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital: FAPERJ, 2004.
CANDIDO, M. R. Atenas: Magia, maldição e morte. *PHOÎNIX/UFRJ*, p. 239 - 245, 2000.
CANDIDO, M. R. Atenas: liderança unipolar no Mar Egeu (480 – 411 a.C.). Rio de Janeiro: UERJ/NEA: Letras e Versos, 2016.
CANDIDO, M. R. Magia do *katádesmos*: téchne do saber-fazer. *Revista Hélade*, nº 03, v. 2, p. 26-35, 2002.

[13] Normalmente traduzida por alma. Opto por manter em grego na intenção de manter sua conotação original de espírito do morto que ainda não foi esquecido. Visto que a verdadeira morte se dava pelo esquecimento, na sociedade grega.

CANDIDO, M. R. Os diferentes olhares sobre o corpo do morto na Atenas Clássica. *In*: THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C.; LESSA, F. de S. (Org.). *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
CARNEVALE, T., MARTINS, F. S., SILVA, T. F. da. Morte, magia e poder na Atenas clássica. *Philia (φιλία)*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 3, maio – junho - julho, 2006.
DORNAN, J. L. Agency and archaeology: Past, present, and future directions. *Journal of archaeological method and theory*, v. 9, n. 4, p. 303-329, 2002.
GAGER, J. G. (Ed.). *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
GELL, A. *Art and agency:* an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998
HODDER, I. Agency and individuals in long-term processes. *In*: DOBRES, M.; ROBB, J. (eds.). *Agency in Archaeology*. London: Routledge, 2000, p. 21–33.
HODDER, I. *Entangled*: An archaeology of the relationships between humans and things. Hoboken: John Wiley & Sons, 2012.
JORDAN, D. R. A survey of Greek defixiones not included in the special corpora, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, *26*(2), 151-197, 1985.
MAUSS, M. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
MAUSS, M; HUBERT, H. *Lo sagrado y lo profano*. Espanha: Barral Editores, 1970.
MENESES, U. T. B. A Cultura Material no Estudo das Sociedades Antigas. *Revista de História*, 115, p. 103-117, jul./dez.1983.
MENESES, U. T. B. de. *Rumo a uma "História Visual"*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 1-9.
MONTERO, P. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Editora ática, 1986.
NATALÍAS, S. C. *Muertos Mágicos*: *Defixiones* En Contexto Necropolitano. *Anteteria*, Madrid, v.1, p. 117 – 126, 2012.
PACHECO, Y. S. Uma análise de espaços, práticas mágico/religiosas e materiais a partir dos Katádesmoi em Atenas no período clássico. *Dissertação* (Mestrado em Arqueologia), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.
SOARES, F. A. M. A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política dos discursos de Lísias. *Tese* (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

AS TABELLAE DEFIXIONUM: UMA INTRODUÇÃO SOBRE TIPOLOGIA, ETIMOLOGIA, COMPOSIÇÃO, ESTRUTURA, DISCURSO E LUGARES DE DEPÓSITOS

Carlos Eduardo da Costa Campos

Destacamos que a pesquisa sobre as *defixiones* é um tema, predominantemente, abordado pelos estudos epigráficos e arqueológicos, que versam sobre os contextos religiosos ou socioculturais. Dessa forma, este capítulo visa introduzir o leitor nas características dessa documentação histórica, assim pautando-se pelos elementos que temos de maior recorrência e consenso científico, porém cientes que há particularidades em algumas regiões ou objetos. Assim, o foco textual reside na tipologia documental, na etimologia, na composição, na estrutura, no discurso e nos lugares de depósitos das placas de magias.

Antes de iniciarmos a nossa viagem por esse objeto arqueológico, teceremos uma historicização sobre o tema, pois a investigação acadêmica das *defixiones* pode ser rastreada até Nicolo Ignarra, em Nápoles, que publicou algumas linhas de uma placa de minério encontrada em *Bruttium,* em 1755 (*DT*. 212)[1]. Embora tal placa não fosse uma *defixio* propriamente dita, o estudo dessas minúsculas inscrições fora anunciado por aquela altura.

Com a publicação de três placas áticas, a primeira monografia sobre as *tabellae defixionum* foi escrita em 1813 por Johan D. Akerblad. Todavia, o foco desse estudo foram os tabletes gregos e suas estruturas linguísticas. A pesquisa sistemática das placas de chumbo se intensificou a partir da virada do século XIX para o XX, devido à produção de dois extensos *corpora*. Assim, destacamos o apêndice das *Inscriptiones Atticae*, publicado por R. Wünsch em 1897, o qual compreende mais de duzentas placas em língua grega e uma lista de tabletes de chumbo em latim. Os estudos sobre as *defixiones* de língua grega e latina continuaram a ser complementados por Wünsch até 1900.

O primeiro compilado abrangente das *tabellae defixionum* apareceu em 1904 com a dissertação de A. Audollent (*Defixionum Tabellae*). Tal estudo continha a catalogação de trezentas e cinco placas, das quais encontramos cento e treze em latim. Vale ressaltar que essas inscrições catalogadas por Audollent se baseiam nos textos de Wünsch e nas que aparecem no *Corpus Inscriptionum Latinarum* como uma compilação do material epigráfico organizado de acordo com as províncias romanas (KROPP, 2008, p. 30). As *Defixionum Tabellae* (DT) não continham imagens das inscrições, mas apenas marcações isoladas, das quais se visualiza apenas o desenho óptico e a organização dos textos. Portanto, muitas vezes, não é possível verificar as inscrições no original.

Ainda assim, o trabalho de A. Audollent oferece uma proposta detalhada sobre o assunto da investigação sobre os fenômenos onomásticos, paleográficos e linguísticos registrados. Amina Kropp (2008, p. 31) tece duras críticas ao aspecto científico geral da obra *Defixionum Tabellae,* pois a filóloga frisa uma falta de transparência sobre o estabelecimento do texto por meio da paleografia e disponibilização de imagens, o que torna os resultados de tal pesquisa problemáticos para verificação e correção. Não podemos esquecer que a obra *Defixionum Tabellae* fora escrita em outro tempo, com outra forma de se pensar os estudos epigráficos. Dessa maneira, divergimos da perspectiva crítica de Kropp, pois consideramos que ela ignora as especificidades da temporalidade da obra de Audollent.

Embora o trabalho de Audollent possa ser considerado como desatualizado, atualmente, poucas de suas inscrições estabelecidas foram revisadas ou comparadas com os novos textos descobertos. Na visão de Kropp (2008, p. 31): "Como não há produção científica concorrente com a dissertação de A. Audollent, ele ainda é o ponto de partida inevitável para o estabelecimento e estudo deste material". A primeira adição ao *corpus* publicado por A. Audollent é a compilação publicada por M. Besnier, *Récents Travaux sur les Defixionum Tabellae latines, 1904-1914* (1920), que contém sessenta e um tabletes de chumbo em língua latina, os quais foram coletados, analisados e transcritos entre 1904 e 1914. Esta é uma compilação dos resultados de outra pesquisa e que não estão sujeitos à revisão nem são transparentes. Além de algumas referências bibliográficas para comentários e antologias, não há maiores informações sobre a situação ou contexto da pesquisa.

O número de descobertas em língua grega e latina cresceu nas décadas seguintes, sendo registrado por K. Preisendanz, *Die griechischen um lateinischen Zaubertafeln*, em duas obras organizadas de acordo com critérios geográficos (1930; 1933). Além disso, o autor fornece uma visão geral do histórico da pesquisa,

[1] A abreviatura *DT* refere-se ao catálogo padrão de Audollent, 1904.

edições relevantes, estudos especiais e publicações sobre amuletos e outros dispositivos mágicos. A proposta dessa obra seria mais antiga, pois o idealizador de tal projeto foi Albrecht Dieterich, no final do século XIX. Na visão de John G. Gager, os apontamentos realizados por Preisendanz seriam uma peça norteadora para os estudantes de papiros mágicos da Antiguidade Grega e Romana (GAGER, 1992, p. 80-1).

Mais de trinta anos depois, E. García Ruiz, em *Estudio lingüístico de las defixiones latinas no incluídas en el corpus de Audollent* (1967), forneceu uma compilação de *defixiones* que expressamente não aparecem no *DT*. A obra incluiu cem placas em latim, que eram seguidas por um estudo filológico. Outra produção sobre os tabletes imprecatórios, que verificamos, foi realizada por Heikki Solin, em *Eine Fluchtafel aus Ostia* (1968). O autor realizou um estudo sobre as práticas da magia na antiga cidade de Óstia (Itália) e apontou para o uso das *defixiones* na região.

David Jordan, em seu artigo *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora,* publicado em 1985, nos forneceu mais de cem novos tabletes imprecatórios em sua catalogação, os quais eram desconhecidos até aquele período. Destacamos os trabalhos de R. S. O. Tomlin, em *The Curse Tablets* (1988a) e *Tabellae Sulis: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath* (1988b). Os estudos do referido autor versaram sobre as placas de chumbo encontradas em Bath (*Aquae Sulis*), na Grã-Bretanha, entre 1979 e 1980. Os trabalhos são caracterizados por uma introdução instrutiva ao objeto de investigação, numerosas ilustrações e/ou desenhos, além dos comentários detalhados dos textos. Uma novidade foi o conjunto de traduções consistentemente oferecidas para o inglês, bem como o extenso aparato crítico. Com base nesse modelo, uma parte das *defixiones* de Uley, no Reino Unido, foi publicada por A. Woodward e P. Leach, em *The Uley Shrines. Excavation of a Ritual Complex on West Hill* (1993). A publicação completa dessas descobertas ainda está pendente.

Outra pesquisadora das práticas da magia foi Amor López Jimeno, em *Las cartas de maldición*, de 1990. A autora levanta uma problemática em tal artigo, sobre a classificação das *defixiones*, como sendo um modelo de carta de maldição, a qual seria direcionada a uma determinada divindade, com funções tidas como ctônicas[2]. Em 2002, P.-Y. Lambert publicou *Recueil des Inscriptions Gauloises,* catálogo que forneceu uma lista bibliográfica das *defixiones* latinas recentemente encontradas na França. Salientamos os estudos do epigrafista Josep Corell que elaborou em 2002, um catálogo intitulado de *Inscripcions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. O autor apresentou em seus escritos uma diversidade de inscrições romanas, as quais foram encontradas na região de Valencia – Espanha. No material utilizado por Corell, conseguimos detectar a catalogação de seis *defixiones* latinas localizadas em Sagunto. J. Blänsdorf foi responsável pela edição completa dos achados do santuário de *Magna Mater* em Mainz, na Alemanha, em 2008. Dessa forma, o pesquisador publicou as *Defixionum Tabellae Mainz* (DTM).

Em 2008, foi publicado o catálogo *Magische Sprachverwendung in Vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones),* de Amina Kropp. Na realidade, o livro foi o resultado de sua tese de doutorado, na Universidade de Heidelberg, e difere dos tradicionais tratados histórico-filológico-arqueológicos, pois enquadra o material analisado no contexto das teorias estruturalistas, aplicadas tanto à linguagem quanto ao aspecto antropológico. Portanto, as *tabellae defixionum* são consideradas fatos sociais, a partir dos quais é possível deduzir mensagens e sistemas de comunicação, para compreender a lógica interna das culturas. Kropp catalogou quatrocentas e quatro *defixiones* em língua latina e as dividiu em várias seções de análise: contexto, bibliografia específica, informações sobre o tablete (por exemplo, material, formas de manipulação) e, finalmente, texto. O material pode ser consultado por meio de um CD, o que facilitou a interação com o catálogo.

J. Blänsdorf e M. Piranomonte realizaram uma importante contribuição sobre as *defixiones* da sala IX das Termas de Diocleciano (49.3–6 e 49.8–28), no catálogo *Terme di Diocleziano: La collezione epigráfica* (2012). Na obra é possível vermos um trabalho de descrição filológica sobre o material das placas de maldição da Antiguidade Tardia de Roma.

Daniela Urbanová, em *Latinské proklínací tabulky na území římského impéria* (2013) e *Latin Curse Tablets of the Roman Empire* (2017), forneceu um conjunto importante de materiais atualizados para

[2] O termo ctônico está relacionado com divindades subterrâneas que transportavam e/ou acompanhavam as almas até o mundo dos mortos, ou que possuem uma ligação com a terra (FLINT; GORDON; LUCK; OGDEN, 1999). Veja, também: *Learning from curse tablets: what the defixiones tell us of the ancient world*. Acessado em: 17/09/2009. Disponível em: http://www.pinktink3.250x.com/essays/tablets.htm .

compreendermos as *defixiones*. O objetivo dos trabalhos de Urbanová era mapear e analisar as *defixiones* latinas preservadas, cuja produção no território do Império Romano está documentada desde finais do século II AEC, aproximadamente, até o começo do século V EC. Nesse sentido, os trabalhos avançaram nos dados de Kropp, no quantitativo de cem lâminas.

No campo dos comentaristas sobre as *defixiones* podemos salientar os escritos de John G. Gager, em *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (1992), que produziu um importante livro sobre as *defixiones*. Um dos objetivos do autor seria a definição de elementos básicos que poderiam servir nos debates acadêmicos entre magia e religião (GAGER, 1992, p. 5). Além disso, o autor apresenta ao longo de seus estudos os possíveis locais de depósitos das lâminas, como sendo cemitérios e poços.

O filólogo Fritz Graf, em 1994 publicou o livro *La Magie dans l' Antiquité gréco-romaine: Idéologie et pratique*. Na obra, o autor indicou que as inscrições das *defixiones* são, na maioria dos casos, realizadas no chumbo. O autor adotou modelos de classificação dos tabletes, os quais auxiliaram em nossas análises dos objetos de Roma. Kai Brodersen realizou em 2001, uma publicação sobre as lâminas denominada *Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln*. Uma das visões apresentadas por Brodersen, em seus escritos, seria a das placas de chumbo como sendo cartas que eram enviadas ao mundo dos mortos, nas quais os gregos visavam realizar por meio dessa prática uma imprecação contra os seus adversários para conquistarem os seus objetivos. Brodersen possui muitos pontos de convergência com os escritos de Jimeno (1990) sobre as *defixiones* em forma de carta de maldição.

Daniel Ogden*,* em *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook,* de 2002, reservou o décimo capítulo de seu livro para tecer considerações gerais sobre os tabletes de chumbo, sem maiores aprofundamentos. Adams publicou as suas reflexões sobre as *defixiones* bretãs em 2006, no artigo *The Social and Cultural Implications of Curse Tablets − In Britain and on the Continent*. O autor analisou os tabletes de chumbo, como sendo uma forma alternativa de que a população da província da *Britannia* se valera para conseguir obter justiça ou vingança por um dano sofrido. Artur Ribeiro, no artigo, *As tabellae defixionum: Características e propósito*, de 2006, mapeou as *defixiones* encontradas na Península Ibérica. Ribeiro observa que nem sempre a motivação para a realização da imprecação está contida na lâmina (RIBEIRO, 2006, p. 240), possivelmente para assegurar o sigilo do solicitante.

No cenário brasileiro notamos que o estudo da magia das *defixiones* vem sendo explorado por uma porção diminuta dos pesquisadores nacionais. A maioria dos trabalhos produzidos em nosso país focaram-se nos *katadesmoi* de matriz grega, como vemos nos estudos da helenista Maria Regina Candido*, Katádesmos: a magia entre os atenienses do séc. V ao III a.C.* (2001). Outra produção que destacamos é o livro *Katádesmoi: Práticas de magia no período clássico ateniense − Uma análise teórica* (2020), de Yasmin Pacheco. A obra, de caráter monográfico, apresenta um interessante debate antropológico para o estudo das práticas mágicas atenienses e atualiza alguns debates sobre as placas de maldição por meio do olhar antropológico. Elencamos, igualmente, o artigo de Maria Luiza Corassin *Uma contribuição da epigrafia para o estudo da ação mágica: as tabellae defixionum* (1996).

Outra contribuição que destacamos foi de Renata Cazarini de Freitas, com o texto *Roubar é um negócio de palavra: léxico do furto e do roubo em documentos latinos e portugueses* (2015). Um importante trabalho a ser mencionado é a dissertação de Cristina Almeida de Oliveira, *De lingva ligatvm: magia e justiça nas lâminas de chumbo em Uley (Britânia Romana) nos séculos I a III EC* (2015). O estudo de Oliveira elabora análises profundas sobre as orações por justiça e as características dessas *defixiones* que foram encontradas em Uley.

Uma importante reflexão sobre as *defixiones* africanas foi realizada pelo pesquisador Natan Henrique Taveira Baptista, em sua dissertação *A glória atlética entre o desejo e a censura: spectaculum, conflito urbano e representação corporal do auriga na África Romana* (Séc. III-IV), defendida em 2015. O material apresenta um debate consistente sobre as inscrições mágicas latinas, porém com foco em Hadrumeto e Cartago. Recentemente, Renata Cazarini de Freitas retomou os estudos sobre as *defixiones,* na província da *Britannia,* resultando numa publicação conjunta com o arqueólogo Pedro Paulo Funari, em *Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas* (2018).

As *defixiones* como uma tipologia documental epigráfica

No campo dos Estudos da Antiguidade, é um consenso que as *defixiones* integram uma tipologia documental de matriz epigráfica (KROPP, 2008). Para John Bodel (2001, p. 5), aquele que se dedica ao

campo epigráfico deve alargar as suas perspectivas sobre a área, pois há uma variedade de suportes materiais para o desenvolvimento de pesquisas, entre os quais temos as *defixiones*. Logo, partilhamos das premissas de R. Tomlin (2010, p. 270), segundo as quais há uma abundância dessas inscrições mágicas pelo Mediterrâneo Antigo e que necessitam ser problematizadas nos estudos epigráficos, para além dos tradicionais olhares sobre as inscrições honoríficas e fúnebres.

Convergimos com V. Gordon Childe (1964, p. 15) e Pedro Paulo Funari (2010, p. 81-110), ao argumentarmos que os estudos científicos sobre essas placas de magia precisam tanto de abrangência, bem como de um rigor para depreender os indícios que se encontram nelas grafados. Tais medidas tomadas pelos pesquisadores também se relacionam com os seus interesses de investigação, pois elas não são uniformes e assim apresentam variações no decorrer do tempo e do espaço. Não devemos esquecer que as questões postas sobre um tema de estudo também se vinculam com a trajetória e a formação de cada especialista. Assim, devemos estar atentos aos critérios que envolvem o tratamento do *corpus documental*, pois ele é o fundamento para a elaboração das pesquisas (JANOTTI, 2010, p. 9-21). Destarte, operacionalizar a documentação é um ato de leitura, interpretação, descrição, crítica, sistematização e seleção para o processo de construção e alternativas de análises histórico-literárias. Um caminho metodológico que tomamos para a realização desse estudo.

É evidente que a reflexão sobre os *corpora documentais* é parte dos deveres primordiais de quaisquer disciplinas, porquanto a experiência acadêmica tem ensinado que é precisamente a partir de uma revisão crítica e cuidadosa dos objetos de investigação que nos aprofundamos em uma temática e/ou no uso de metodologias apropriadas. Desse modo, é vital conhecermos o contexto de produção da documentação, o qual é integrado pelos itens seguintes: quem o elaborou, a periodicidade, o lugar em que foi produzido e encontrado, a mensagem contida no objeto e o tipo de suporte. E, no que se refere à nossa pesquisa, é instigante compreender essas especificidades adaptadas à tipologia documental das *defixiones*.

Iniciaremos as nossas reflexões por aquilo que uma *defixio* é, ou seja, ela integra o que compreendemos como o conjunto de artefatos da cultura material. De imediato, evidenciamos que os usos dessa tipologia documental para os Estudos da Antiguidade possuem uma longa historicidade. Segundo Stephen Dyson (2009, p. 59-66), o saber arqueológico começou a se delinear devido aos rumos traçados nos séculos XVII e XVIII, com a emergência das práticas dos antiquários. Estes, em muitos casos, não tinham uma visão estritamente "acadêmica" (como concebemos o termo na atualidade), porém, possibilitaram a construção de um viés com maior riqueza de dados e com princípios científicos, mesmo que rudimentares. Assim, na perspectiva de Dyson, os antiquários legaram as bases que, por sua vez, fomentaram maiores inquietações e mais rigor no tratamento dos objetos de que dispunham, tanto no campo histórico quanto na esfera arqueológica, do século XIX. As escavações efetuadas a partir do século XIX passaram a se preocupar com o registro detalhado dos objetos encontrados, o desenho destes e das estruturas ao seu redor, assim como a se refletir mais sobre o processo de descarte – este só recebeu uma atenção especial no século XX. Afinal, todo descarte envolve prejuízos, como a perda dos materiais, ao ponto de os pesquisadores ampliarem as suas atenções aos métodos selecionados e ao que seria descartado nas escavações atuais (FUNARI, 2010, p. 81-110). Os antiquários também contribuíram de forma substancial para a ampliação do interesse geográfico das regiões da Antiguidade, diferenciando-os, assim, dos colecionadores humanistas, os quais eram acentuadamente centrados nas produções da Itália e Grécia.

A partir do século XIX, houve o processo de consolidação das disciplinas de História e Arqueologia no contexto europeu. Entretanto, pontuamos que o conceito de *cultura material* não era empregado, nesse período, nas pesquisas para denominar esses vestígios arqueológicos. Ainda assim, o século XIX, foi um período de transformações epistemológicas, sociológicas e políticas, as quais foram fundamentais para o futuro desenvolvimento dos estudos sobre *cultura material* (BUCAILLE, 1998, p. 11-47; MILLER, 2005, p. 1-54).

Foi em meados do século XX que o estudo da *cultura material*, com essa designação, emergiu no horizonte intelectual do marxismo e, em decorrência disso, o conceito foi apropriado intensamente pela historiografia marxista, a qual era fundamentada no materialismo histórico. Outro ponto essencial nessa conceituação de *cultura material* foi que ela extrapolou as esferas da historiografia marxista, ou seja, não se resumiu a uma chave analítica dessa corrente historiográfica e, com isso, passou a ser um terreno fértil para análises de diversas correntes científicas, como a História Cultural, a História da Magia, a

Antropologia da Magia e outras, além de ter contribuído para a abertura de novas perspectivas documentais e metodológicas nos Estudos Clássicos no decorrer da segunda metade do século XX (FUNARI, 2010, p. 81-110).

Percebemos uma difusão quanto à noção e ao uso do conceito de *cultura material,* principalmente na História, bem como em outras áreas das ciências humanas. Há uma tendência em utilizar tal conceito, porém, sem o definir nas pesquisas e com omissão de sua forma de compreensão. Convergimos com Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez (1998, p. 11-47) sobre a necessidade de demonstrar os caminhos que seguimos, ao abordarmos uma temática tão ampla e complexa quanto a da *cultura material*. Logo, almejamos desnaturalizar tal percepção sobre os objetos arqueológicos e sua obviedade para o pesquisador, pois, ainda com Bucaille e Pesez (1998, p. 11-47): "[...]a noção de cultura material continua a ser, de fato, imprecisa e simultaneamente a estar longe da ilusão da transparência". Tal fato ocorreria pela própria flexibilidade que o conceito detém nas pesquisas acadêmicas, bem como pela adaptação ao contexto espaço-temporal e às questões que são postas. Portanto, nos propomos, aqui, ao ato de reflexão e tomada de uma consciência crítica sobre tal área de estudo, com isso delimitando como o concebemos em nossas análises.

Interpretamos a *cultura material* como tudo aquilo que é produzido materialmente pela ação humana. São fragmentos do passado, os quais nos proporcionam refletir sobre as práticas sociais de uma sociedade, na medida em que representam um fragmento daquelas configurações de poder que chegou até o tempo presente (ALLISON, 2006, p.344; FUNARI, 2010, p. 81-110). Contudo, o conceito de *cultura material,* apesar de toda a sua aplicabilidade, é um termo polissêmico, pelo próprio uso da conceituação de cultura ou de categorização em elementos materiais e imateriais, como ressaltou o historiador Marcelo Rede (1996, p. 273). O referido historiador também argumenta que devemos estar atentos para a constituição da sociedade na qual o nosso objeto de análise encontrava-se inserida.

Em virtude disso, reiteramos que as análises variam de acordo com cada contexto temporal e espacial que estivermos problematizando nas pesquisas (REDE, 1996, p. 265). Cotejando os apontamentos de Rede com as concepções de Penelop Allison e Pedro Paulo A. Funari, construímos a visão de que *a cultura material* é um produto dotado de interesses, estratégias de poder, enunciados políticos e valores sociais, os quais necessitam ter os seus discursos contextualizados, para evitarmos generalismos e compreendermos melhor as sociedades que estamos pesquisando em suas respectivas especificidades. Bem amplo e diversificado é, portanto, o campo da *cultura material* como podemos observar em nossas leituras. Dentre essas possibilidades de estudos, verificamos que a esfera das inscrições epigráficas fornece dados importantes para compreendermos a dinâmica social da Antiguidade.

Segundo José d'Encarnação (1979, p. 07), a Epigrafia é uma área do saber que se dedica ao estudo das inscrições em materiais duros, tais como pedra, metal, cerâmica e outras variações. Para Gregory Rowe (2009, p. 23-36) é a prática de inscrever e visualizar textos sobre superfícies duráveis. O epigrafista italiano Silvio Panciera (2012, p. 1-10) argumenta que a Epigrafia, por mais estranho que possa parecer para uma ciência que tem atrás de si uma longa e distinta tradição de estudos, tem contribuído de forma tão decisiva para as pesquisas em Estudos Clássicos. O motivo dessa contribuição é a quantidade de material recolhido e pesquisado, que possibilita uma vasta compreensão histórica do Mundo Antigo. Entretanto, devemos admitir que os conceitos de epigrafia e inscrição também são polissêmicos e não se encontram fechados em suas definições.

Há uma necessidade de revisarmos as visões que permeiam os manuais, como os de José d'Encarnação e L. Keppie, os quais focam a definição da epigrafia em uma análise etimológica da palavra "epigrafia" como sendo o processo de escrita sobre um suporte considerado como "duradouro", como a pedra, assim tendo como meta a eternização na memória social (GOMES, 2015, p. 9-31; ENCARNAÇÃO, 2010, p. 17; KEPPIE, 2002, p. 9-11). Na atualidade há uma diversidade de tipos de inscrições antigas que foram coligidas e que fogem a esse padrão estipulado pelos manuais, a exemplo das *defixiones*, dos *graffiti,* dos mosaicos e de outros tipos, os quais, mesmo sendo efetuados sobre material de característica sólida, não seguem os pré-requisitos dos antigos manuais epigráficos. Assim, pensamos a Epigrafia como um estudo sobre as inscrições nos mais diversos tipos de suportes, duráveis ou não, e que não visavam estritamente à sua eternização na comunidade de origem, porém que almejavam comunicar uma informação, como as placas de maldição e as orações por justiça. Dessa forma, por inscrições compreendemos uma forma de comunicação humana escrita e unidirecional, a qual é

direcionada tanto para o coletivo humano, quanto para os deuses. Essa produção, ao ser elaborada, leva em consideração a intencionalidade do(s) emissor(es), a sua localização, o modo de expressão, a técnica de escrita e a forma gráfica e de maneira a atingir um objetivo (PANCIERA, 2012, p. 2-5).

Pontuamos que esse campo de pesquisa não se resume meramente ao exercício de decifrar e descrever o texto inscrito, pois uma das atividades daquele que estuda as inscrições epigráficas é a tradução e a contextualização histórica. Esse estudo abrange o domínio das inscrições que se remetem a elementos da religião, da magia, culto aos mortos, onomástica, legislação, personagens ilustres, vida econômica, cotidiano e, podemos inserir também, os aspectos políticos.

Para José D'Encarnação (2010, p. 14) e Pierre Cabanes (2009, p. 77), os textos grafados apresentam um contexto histórico sobre o qual se necessita refletir para que se possa problematizar as motivações daquele registro, a seleção do suporte, a inserção em um determinado modelo de monumento, a escolha de um conjunto de palavras e a omissão de outras, bem como o espaço em que se encontravam depositadas. Percebemos que, em muitos casos, as inscrições epigráficas denotam a dinâmica das cidades, desvelando os conflitos, acomodações e modificações históricas por meio do estudo sistemático das práticas culturais.

De acordo com Gregory Rowe (2009, p. 23-36), a mais antiga inscrição latina que conhecemos por meio da epigrafia foi o *Lapis Niger,* que ficava situado no fórum romano. A referida inscrição de caráter fúnebre foi elaborada em linhas verticais inseridas em quatro lados de um suporte, no caso, um pilar quadrado. Ela também continha a palavra *rex* – uma testemunha histórica do período da monarquia de Roma, tendo em vista que ela é datada em finais do século VI AEC. Para Rowe (2009, p. 23-36), o *Lapis Niger* constitui um forte argumento de que a linguagem arcaica de Roma era o latim, não o etrusco (*ILLRP,* 3). O que depreendemos é que a referida inscrição epigráfica possuía indícios híbridos de termos etruscos e do latim em desenvolvimento ao ser produzida, com maior preponderância do etrusco. Ademais, a inscrição já denota o uso epigráfico no período Arcaico de Roma.

Gregory Rowe (2009, p. 23-36), frisa que a produção de inscrições epigráficas latinas ganhou impulso a partir 200 AEC, momento esse em que Roma conquistou a sua proeminência no Mediterrâneo. Destacamos que a epigrafia latina deteve uma acentuada difusão nas províncias ocidentais. Em nossa concepção, a cultura escrita e as suas inscrições, no processo expansionista romano, estavam intimamente ligadas ao exercício do poder em diversos níveis da sociedade romana (HEATHER, 1998, p. 221-223).

Entre as possibilidades de emprego das inscrições epigráficas, demarcamos a facilidade de comunicar uma informação dentro de Roma e para várias regiões do Mediterrâneo Antigo, assim como a autopropaganda efetuada pelos magistrados romanos nas áreas provinciais sob sua tutela, entre outros usos. Além disso, havia a função de veicular mensagens aos mortos e aos deuses. Dessa maneira, as inscrições epigráficas formaram um instrumento básico para diversos segmentos sociais do Império Romano, quer seja para o quesito fiscal, para a administração dos territórios subjugados, para os cultos religiosos, bem como para amaldiçoar e amarrar os inimigos pelas *defixiones*.

Etimologia e composição das *Tabellae defixionum*

Daniel Ogden (1999, p. 4) evidencia que as primeiras placas de maldição, no modelo que estamos analisando, eram gregas. Destarte, notamos a presença desta prática mágica a partir de finais do século VI AEC (vinte e duas placas), bem como o seu incremento a partir de V AEC, na colônia grega de Selino, na Sicília (OGDEN, 1999, p. 4). Ogden (1999, p. 5) explica que não havia, na Antiguidade, um termo unificado para se referir a essas inscrições mágicas. Em sua perspectiva, o vocábulo mais aproximado seria o grego *katadesmos* (pl. *katadesmoi*) – pois a palavra expressa a ideia de amarração[3]. A palavra derivaria do verbo *katadein*, que significa prender ou amarrar.

Daniel Ogden (1999, p. 4-5) acrescenta que, na cultura latina, o termo mais apropriado seria *defixio,* plural *defixiones*. *Defixio* deriva do verbo latino *defigere,* fixar ou pregar. O verbo composto pela preposição *de*, cujo sentido geral é distância a partir de, e o radical do verbo *figo* (*figo, is, fixi, fictum, figere*), ou seja, fincar, atar e/ou prender. Para Ogden (1999, p. 4 -5), também há termos que poderiam ser utilizados como: *execratio* (maldição); *devotio* (dedicação, maldição ou encantamento); *commonitorium* (memorando);

[3] Utilizamos o termo amarração com o sentido de prender ou limitar algo ou alguém no ato mágico. Consideramos que esse vocábulo é mais amplo, assim como de uso corrente entre os especialistas de História da Magia.

petitio (petição); *donatio* (doação/dedicação)[4]. Quanto à historiografia moderna de origem anglo-saxã, há preferência para o uso do termo inglês *curse tablets*, o que causaria alguns problemas, pois nem todas as placas encontradas no local são de maldição (BEARD, NORTH, PRICE, 2002, p. 210-212). Observa-se uma distinção etimológica, no grego e latim, em Ogden (1999, p. 4-5), da qual partilhamos, pois as palavras possuem sentidos que são peculiares em cada sociedade.

Destacamos que a palavra *defixio* (pl. *defixiones*) é utilizada nas expressões *defixionum tabellae*, *defixionis tabellae* ou *tabellae defixionum*, geralmente, por epigrafistas e historiadores. Vale mencionar que *tabellae* é nominativo plural feminino de primeira declinação e *defixionum* genitivo plural feminino de terceira declinação. Em tradução vernacular usamos tablete, tábuas, placas ou lâmina para esse objeto.

As menções aos *katadesmoi* são escassas na literatura antiga. Evidenciamos que, na *República*, Platão menciona que alguns feiticeiros vendiam os seus serviços de maldições de região em região. O termo que ele utiliza para essas imprecações é *katadesmoi* (*Rep.* 364c). Termo aproximado ao de Platão foi encontrado nos *Papiros Mágicos Gregos* (4), *katadeo,* verbo que tem o sentido de ligar partes.

Verificamos as primeiras menções a placas de maldição latinas em Tácito (I - II EC) e Plínio, o Velho (I EC). Tácito, em sua obra *Anais*, relata os problemas que envolveram a sucessão do *princeps* Augusto no poder. Devido ao prestígio social que Germânico detinha junto à sociedade, como herdeiro de Augusto, houve diversos questionamentos à escolha de Tibério como sucessor do *princeps*. Sobre a morte de Germânico, Tácito elabora uma narrativa que apresenta uma cena discursiva de horror, pois havia no quarto de Germânico restos de corpos humanos, encantamentos (*carmina*), algumas imprecações (*deuotiones*) e placas de chumbo (*plumbeis tabulis*), além de outras magias descritas como maléficas (*Ann.* 2.69). Essa interessante passagem já apresenta para o leitor os usos das *defixiones*, as quais já estavam há muito tempo em circulação na sociedade romana. Plínio, o Velho (*H. N.* 28.19), menciona que não havia um ser vivo que não tivesse medo de ser amarrado nessas práticas mágicas. É interessante que o termo usado foi *defigere*, em relação as *defixiones* em sua narrativa.

Por algum motivo, essa magia foi considerada mais eficaz quando grafada. Desse modo, se nota uma tradição epigráfica de escrever o nome da vítima em um pedaço fino de chumbo com fórmulas ou símbolos mágicos e enterrar esta placa em um local considerado como de manifestação do sagrado (LUCK, 1995, p. 48). As *defixiones* eram compostas por pedaços de chumbo (também ocorrendo outros tipos de suportes), com inscrições, geralmente, em forma de folhas pequenas e finas (OGDEN, 1999, p. 10-15). Derek Collins (2009, p. 102) apresenta o processo de fabricação das lâminas de chumbo, as quais eram utilizadas para a magia. O autor explica que a lâmina passaria pelo derretimento do metal em um molde, o qual era compactado através de marteladas. Um recurso para efetuar esse corte era o estilete de bronze ou outro metal mais resistente que chumbo. Tais folhas poderiam ser perfuradas durante o ritual mágico, assim como modeladas de alguma outra forma, depois sendo depositadas (KROPP, 2008, p. 19).

A preferência pelo chumbo se dava em parte por seu baixo custo e disponibilidade, devido às várias áreas mineradoras do Mediterrâneo Antigo (NATALÍAS, 2011, p. 82; OGDEN, 1999, p. 10-15; GAGER, 1992, p. 4). O chumbo era um meio comum de comunicação escrita de qualquer tipo, incluindo correspondência privada. Outro aspecto favorável ao chumbo residia na sua maleabilidade para inscrição e modelamento da placa. É possível que a captação de chumbo ocorresse por meio de roubo de canos de água (OGDEN, 1999, p. 10-15). Prosseguindo sobre o uso dos canos de chumbo, ele também seria importante para as *defixiones,* por sua temperatura mais gélida e por seu percurso pelo subterrâneo, como se verifica nos *Papiros Mágicos Gregos* (3, 396-404). A visão de Gager pode ser complementada em Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, no *Dicionário de Símbolos* (2020, p. 228 -289), pois os autores ressaltam que o chumbo foi um importante metal utilizado por alquimistas e magos, ao longo do tempo, como a base para a transmutação da matéria, bem como de conexão com o mundo espiritual.

No trecho dos *Anais* sobre a questão da morte de Germânico, vemos menções de Tácito ao fato de que seu corpo estaria com a cor das placas de chumbo que foram encontradas no seu quarto (Tac. *Ann.* 2.69; Suet. *Calig.* 1). Plínio, o Velho, também comparou a cor do chumbo à cor que se imaginava como da morte (*H. N.*11.114). Assim, esse metal passou a ser visto, como particularmente adequado para a tarefa específica de transmitir maldições e feitiços para o submundo (NATALÍAS, 2011, p. 82; GAGER, 1992, p. 4).

[4] Vale destacar que esse termo seria mais apropriado ao contexto britânico das orações para justiça (OGDEN, 1999, p. 5-6).

John G. Gager (1992, p. 3) frisa que outros materiais também poderiam ser utilizados no ritual das *defixiones*. O autor cita as óstracas ou cacos de cerâmica, calcário, metais preciosos, mármore, papiro, madeira e até cera como elementos que servirão de suporte para *defixiones* (OGDEN, 1999, p. 10-15; NATALÍAS, 2011, p. 81). Nesse sentido, muita coisa pode ter se perdido pela própria composição desses materiais.

Ogden (1999, p. 10-15), levanta como hipótese que poderia haver reaproveitamento de materiais na elaboração das *defixiones*. Ademais, o chumbo não era o único metal utilizado, pois havia a produção de placas com ligas de metais, estanho, cobre ou bronze (raros) (NATALÍAS, 2011, p. 83). Logo, o suporte material integra e materializa a performance ritual.

Estrutura e discurso das *defixiones*

Os textos inscritos nas placas de maldição tenderam a uma escrita cursiva que era similar as do *graffiti* de Pompeia. Nas placas também é possível notar uma grafia que mescla letras em grego e latim como padrão mágico, assim como as *voces magicae* em grego, talvez por essas letras ou palavras em grego serem consideradas como diferenciadas para assegurar a eficácia da magia (OGDEN, 1999, p. 46-51).

Em geral, a inscrição mágica apresenta uma estrutura semiótica bastante complexa, pela extensão do texto, pelo contexto desse ritual, assim como pelo nível comunicativo e de transmissão dessa mensagem (ELIA, 2014, p. 24-25). Nesta prática mágica, é possível verificarmos quatro agentes sociais envolvidos na ação:

1- O solicitante da magia: aquele que busca sanar suas necessidades por meio da execução da *defixio*;
2- O alvo / vítima da *defixio*: são aqueles que sofrem a maldição e a quem se destina a ação exigida das divindades envolvidas. É uma categoria que interpretamos como obrigatória para o sucesso do ritual, pois, comparando padrões, percebemos que a falta do destinatário é rara nas placas;
3- Intermediários: compreendemos como as divindades e forças sobrenaturais, às quais o discurso mágico recorre para que seja executada a solicitação;
4- Redatores: é um consenso historiográfico que as *defixiones*, em sua maioria, eram realizadas por profissionais da magia, os quais eram especializados nesse saber mágico. Nesse sentido, mediante pagamento, esses feiticeiros operavam o ritual das *defixiones*.

Os redatores (feiticeiros) evitavam mencionar a si próprios e os seus clientes em suas placas, exceto as orações para justiça e encantamentos eróticos. O anonimato era para evitar sua descoberta e denúncia pelos vivos, principalmente (OGDEN, 1999, p, 15-22).

As formas mais antigas das *defixiones* eram onomásticas, ou seja, continham apenas o nome do alvo da magia, em caso nominativo. Também havia, em menor recorrência, as placas anepigráficas, nas quais não havia texto grafado, provavelmente as maldições eram cantadas durante os rituais e o suporte funcionava apenas como uma materialização dessa prática mágica. Contudo, com o passar do tempo os textos foram se ampliando e sofisticando-se (OGDEN, 1999, p.26-29).

Geralmente, em sua estrutura, tais maldições possuíam as seguintes características: os nomes das pessoas amaldiçoadas no nominativo ou acusativo (eventualmente, um patronímico ou matronímico), os predicados (de ofensa ou entrega − *defigo, trado*), e/ou o objeto no acusativo (lista de pessoas ou objetos amaldiçoados, principalmente partes do corpo), bem como os nomes de deuses, semideuses, monstros, mortos e/ou demônios que são apelados. Além disso, esses textos às vezes agiam com base em analogias, usando as chamadas fórmulas – *símile,* assim expressando o desejo de que a vítima se torne semelhante a algo ou que aconteça uma situação similar ao descrito (URBANOVÁ, 2017, p. 59).

Havia uma variedade considerável de escritas, que vão desde as mais organizadas e elegantes às consideradas como rudimentares e com grafias incorretas. Dessa maneira, não temos como padronizar o nível dessas inscrições, pois elas passavam pelo profissional da magia, o aprendiz e até mesmo amadores, esses em menor quantidade (COLLINS, 2009, p. 102-103).

Destacamos que os dados sobre os agentes envolvidos nessa magia são escassos, assim inviabilizando um estudo prosopográfico a partir da estrutura discursiva das placas. Isso limita nossas análises sobre a condição econômica e social dos envolvidos no ritual mágico. Em virtude do exposto, divergimos de Tomlin (1988 b, p. 60-80) e Adams (2006, p. 10-11), por defenderem que a difusão ocorreu

majoritariamente entre as classes menos abastadas. Nos textos mágicos, faltam dados para corroborar essa perspectiva, pois, quando os textos são mais desenvolvidos, eles não apresentam vestígios uniformes sobre os recursos do solicitante, já que os pedidos variavam entre a disputa jurídica por herança, uma competição atlética ou por ofícios, até brigas familiares e roubos de pequenos objetos. Outra proposição seria referente ao material, por ele ser de baixo custo. Essa magia visava questões práticas, dessa forma as placas não são produtos de luxo ou bens a serem expostos publicamente, menos ainda um instrumento de distinção social. Logo, não temos como nos pautar nessa perspectiva de Tomlin e Adams, pois, em nossa visão, as *defixiones* circularam por várias camadas sociais (ELIA, 2014, p. 26; OGDEN, 1999, p. 67-70).

Uma noção importante para compreendermos a forma e o conteúdo das *defixiones* é a de distorção. Para Ogden (1999, p. 67-70), os textos mágicos sofrem distorções de várias modalidades que vão do suporte aos textos escritos com intencionalidade discursiva. No que tange à parte textual, era recorrente que os textos fossem escritos por meio de linhas que eram alternadas da esquerda para a direita e vice-versa, bem como podendo ocorrer de baixo para cima em várias direções ou em espiral. Os alvos da magia também eram escritos de formas destacadas nos textos, assim podendo aparecer grafados de trás para frente. Também era comum o uso de letras aleatórias, versões misturadas de nomes, o que, para Ogden (1999, p. 67-70), teria a função de causar confusão mental no alvo da magia. Dessa maneira, a distorção discursiva apresenta uma finalidade específica no contexto mágico.

Daniela Urbanová (2013, p. 35) argumenta que as *defixiones* latinas tornaram-se complexas em sua estrutura semântica a partir do século I AEC. Nelas vemos elementos mágicos associados a deuses, demônios, palavras, letras gregas e imagens de difícil compreensão, muitas vezes, em combinação com o texto latino. Dessa maneira, os tradutores devem considerar questões não normativas do latim e outras línguas, bem como o contexto arqueológico deste tipo de documento epigráfico.

Nesse sentido, a leitura e tradução das *defixiones* deve levar em consideração a presença de fórmulas mágicas como as *voces magicae* ou "palavras de poder" (também sendo denominadas de *voces mysticae*). Outro ponto vital que temos de considerar são os *charaktêres* e signos mágicos, assim como outras grafias que formam um paratexto[5] e sofrem uma distorção proposital, pois integram o discurso mágico (BAPTISTA, 2015, p.163; URBANOVÁ, 2013, p. 35-36; OGDEN, 1999, p. 46-50; GAGER, 1992, p. 7).

As *voces magicae* eram escassas nas inscrições latinas até o começo do Principado; a partir desse período elas se tornaram mais recorrentes. No campo da tradução, elas costumam ser transliteradas com letras menores do que o tamanho normal do texto. Elas não possuem um significado óbvio para o leitor externo ao contexto mágico, tanto no grego como no latim. Entre esse grupo de palavras, as denominadas de letras efésias (*ephesia grammata*) seriam as mais importantes, pois as vemos com maior recorrência. Essas palavras já eram encontradas desde o século V AEC, em Micenas. Não há evidências de que, necessariamente, elas eram de Éfeso, apenas de que teriam sua matriz no "Oriente Próximo" (BAPTISTA, 2015, p. 164; OGDEN, 1999, p. 46-50; GAGER, 1992, p. 7-9). A sequência frequente dessas palavras nas *defixiones* seria: *askion, kataskion, lix, tetrax, damnameneus* e *asion/aisia* (URBANOVÁ, 2013, p. 35). Urbanová (2013, p. 35) argumenta que essas palavras se tornaram invocações de entidades sobrenaturais, posteriormente passando a funcionar como os nomes secretos e poderosos dos deuses invocados nos feitiços.

Ogden (1999, p. 46-50) salienta que essas palavras eram ininteligíveis aos humanos, por serem recursos linguísticos poderosos que apenas iniciados e os deuses compreendiam. Essa assertiva pode ser observada nos *Papiros Mágicos Gregos* (BEZT, 1992, p. XLVI – XLVII). Logo, entender e grafar as *voces magicae* era um elemento de distinção para os feiticeiros. Outras palavras mágicas que são consideradas como *voces magicae* e frequentes no contexto romano são: *Abrasax/Abraxas*, *Ablatanabla, Maskelli, Maskello, Sarbasmisarab* (URBANOVÁ, 2013, p. 36).

Também encontramos nas inscrições de maldições do período do Principado e Imperial os chamados *signa magica*, os quais podem ser alfabéticos e não alfabéticos. Eles são compostos por símbolos

[5] Partilhamos da perspectiva de Nathan Baptista (2015, p. 164), que compreende os elementos paratextuais: "[...] como informações que acompanham os textos e que nos ajudam de certa maneira a explicá-los e lê-los. Em outras palavras, paratexto designa aquilo que rodeia ou acompanha marginalmente um texto e que tanto pode ser determinado pelo autor como por outras pessoas que de alguma forma intervêm no texto original".

como o beta e caracteres derivados de hieróglifos egípcios ou outras escrituras. Alguns desses signos podem simbolizar corpos celestes etc. Sob a designação de *signa magica* ou *charaktéres* vemos séries de vogais e formas (triângulos, quadrados ou outras séries geométricas montadas); também é possível encontrar consoantes. As *voces magicae* e os *signa magica* formam um conjunto discursivo de esforços para os magos se diferenciarem dos hábitos usuais da comunicação escrita, ou seja, o uso da escrita e da linguagem para conexão com o sobre-humano e sob domínio de poucos (BAPTISTA, 2015, p. 166-167; URBANOVÁ, 2013, p, 36-37; NÉMETH, 2011, p. 103; OGDEN, 1999, p. 46-50; GAGER, 1992; p. 10 -11). Segundo Urbanová (2013, p.36) as sete vogais gregas (α, ε, η, ι, ο, υ, ω) costumavam ser associadas a planetas e seres sobrenaturais. Ademais, tais grafias, ao serem inseridas na inscrição mágica, ratificavam o poder mágico no imaginário da época.

Há um predomínio, nas *defixiones,* da forma retangular de seus suportes metálicos ou de outros materiais. Entretanto, também é possível ver placas amorfas, cujas formas são de difícil identificação, bem como placas que buscam reproduzir formas de animais, plantas ou de partes do corpo humano (NATALÍAS, 2011, p. 84).

Em muitos casos as placas de maldições eram inseridas em pequenos bonecos e/ ou perfuradas com pregos. As bonecas tinham a conotação de representar o alvo da magia e fixar o pedido com as divindades invocadas. Também é possível ver o uso dos pregos que transpassam as antigas bonecas, como um sinal de limitação de suas ações, fixação de pedidos amorosos e, em alguns casos, denotando questões de danos físicos. As placas também poderiam ganhar mais poder se fossem acompanhadas com objetos das vítimas e até moedas como forma de pagamento para os seres invocados (OGDEN, 1999, p. 10-15).

Lugares de depósito

O ato final de elaboração de uma *defixio* é o depósito dela em local adequado. Dessa forma, uma vez que o tablete foi inscrito, ele deveria ser inserido em lugares considerados sagrados ou próximos da vítima, os quais eram escolhidos de propósito. Devemos ter em mente que o ato de enterrar ou submergir significa esconder, em primeira escala. Assim, a ação de depósito das placas mágicas corresponde a essa necessidade de sigilo e proteção. Afinal, essa ação mágica era percebida como negativa socialmente, assim, precisava ser ocultada. Ademais, o texto não poderia cair nas mãos dos adversários do solicitante da magia, ou alguém que poderia neutralizar esse ritual mágico.

Os *Papiros Mágicos Gregos* (7, 451-52), fornecem uma lista típica de tais lugares: "[...] ter [a placa] enterrada ou [colocada em] um rio ou terra ou mar ou riacho ou caixão ou em um poço". Outros lugares incluíam, para feitiços de amor, a casa do alvo desejado; para corridas, o piso do anfiteatro; os santuários associados a divindades ctônicas. Muitos túmulos parecem ter sido o lugar mais comum de depósito. Locais de sepultamento daqueles que morreram jovens ou por meios violentos foram as escolhas preferidas. Três eram os lugares para a inserção desse material, que são mais usuais:

1) Próximo de templos, santuários e recintos sagrados;
2) Cemitérios; riachos, fontes, nascentes, poços, aquedutos, banhos públicos;
3) Lugares próximos da vítima da magia: casa, locais de trabalho, áreas de atletismo e comércio.

Daniel Ogden (1999, p. 15-22) menciona que as sepulturas e os lugares dos mortos foram os primeiros espaços a serem utilizados nessa modalidade de magia. Logo, se nota o uso dos santuários e templos para o depósito das *defixiones*, assim prosseguindo para os demais espaços. A mudança de lugares de depósito pode estar relacionada com o grau de risco que mago e solicitante detinham para a sua ação mágica. Na Antiguidade, o vilipêndio e manipulação de cadáveres é algo reprovado socialmente, incorrendo seu perpetrador em crime de impiedade na sociedade romana (BERNARD, 1991, p. 364-369; OGDEN, 1999, p. 15-22). Raol Elia (2014, p. 55) argumenta que, na cultura romana, as sepulturas pertencem aos deuses *Mani* e por isso elas são consideradas juridicamente *res religiosae*. Dessa maneira, a violação de sepulturas era vista como um delito. Esse crime foi contemplado pela *Lex Iulia*, no Principado de Augusto. Portanto, a inserção das *defixiones* em lugares de enterramento era uma ação execrável do ponto de vista religioso, assim como um crime social.

Ogden (1999, p. 15-22) menciona que, no período romano de governo sobre o Mediterrâneo, os percursos subterrâneos de água se tornaram espaço de larga utilização para as *defixiones*. Um dos motivos apontados para essa predileção era pela água ser fria, assim relacionando-a com os mortos.

No caso do enterramento próximo da vítima, em seu trabalho, casa ou local de atividades, a intenção se dava pela proximidade, ou seja, maior capacidade de contágio da vítima. Quanto mais próxima da pessoa, mais eficácia essa magia teria (OGDEN, 1999, p. 15-22).

Na perspectiva de Gager (1992, p. 21), infelizmente, há poucas evidências sobre quem realizaria o ato de depósito: o mago ou o solicitante da magia. Em alguns casos, o depósito certamente não exigia nenhuma habilidade especial – como colocar o tablete em um poço ou fonte –, assim, se pode imaginar que o solicitante poderia realizar essa tarefa sozinho. Entretanto, em outros casos, envolvendo *defixiones* colocadas em túmulos, na porta de pistas de corrida, a probabilidade é muito maior que os feiticeiros ou seus assistentes realizassem essa tarefa como parte de seu serviço para o cliente. É improvável que um cidadão entrasse nas áreas cemiteriais à noite, desenterrasse as sepulturas e colocasse o tablete na mão do cadáver com tanta facilidade.

Como se pode analisar, a prática de depósito das *defixiones* é heterogênea, no que tange à topografia das áreas utilizadas para magia. Em virtude dessa variabilidade, notam-se diversas interpretações quanto aos lugares de depósito das placas mágicas. Na primeira metade do século XX, a prática de depósito das *defixiones* foi correlacionada com o sepultamento, com a prática de usar os mortos como intermediários, ou com as águas, atribuindo-se o valor ctônico às águas correntes. Entretanto, esse não seria o único caminho e método de realização dessa magia, como vemos em Amina Kropp (2008), J. Blansdorf (2012a) e D. Urbanová (2017).

Ressaltamos que os locais sagrados de depósito das *defixiones* e de proximidade com as vítimas são construções sociais, pelas quais os grupos humanos conferem poder sobre-humano para esse ritual mágico. Consonantes com Zeny Rosendahl, apontamos que

> O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequentou. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que só é inteligível para os membros do grupo (ROSENDHAL, 2002, p. 34).

A partir das concepções teóricas de Rosendahl (2002, p. 30), sobre o espaço sagrado, percebemos os locais de depósitos das *defixiones* como áreas de vinculação de forças energéticas que eram consideradas como capazes de transportar a solicitação materializada na placa de maldição aos deuses ou espíritos, de modo a conectar os agentes da magia.

A performance ritual de depositar as *defixiones* teria uma conotação de colocar o amaldiçoado à frente da divindade a quem foi enviado, de modo que a ação gravada seria reafirmada com os atos de fala e as oferendas. Ademais, a prática de esconder a *defixio* também ajudaria a evitar que a maldição viesse a perder a sua eficácia, bem como proteger a identidade daqueles que realizaram essa ação mágica.

Considerações parciais

Em suma, por meio dos vestígios epigráficos das *defixiones,* observamos práticas culturais do cotidiano romano, os quais vão para além das relações de poderes. Logo, tais dados não podem ser perdidos, pois nos oferecem um amplo leque de análises históricas que nos possibilitam compreender as múltiplas faces da sociedade romana.

As placas foram produzidas de diversas formas e materiais, variando em cada região, porém carregando o traço comum de ser a materialização do ritual mágico, assim concretizando a performance ritualística na esfera física. Os discursos são ritualmente integrados e voltados, em conjunto, com ações não verbais; dessa forma, eles são usados, especificamente, para mudar a realidade. Com base nessas evidências sobre o poder atribuído à palavra mágica, pode-se supor que a maneira como a "fala" mágica atua na inscrição acaba por ampliar essa ação no contexto mágico.

Há muitas dúvidas sobre a função de depósito das *defixiones*, o que deu origem a diversas interpretações, porém não há nada de conclusivo (ELIA, 2014, p. 65). Nesse sentido, apresentamos nossas interpretações, pois diversos são os lugares, ocasiões, motivações e atores que caracterizam a ação de depósito e não é nosso objetivo delimitar uma única forma. O único fato concreto que temos é que

uma placa, ao ser inscrita e ritualisticamente ofertada ao sagrado, acabava sendo depositada em algum lugar. Quanto ao aprofundamento sobre os seres evocados, esse ponto ficará em aberto para outra oportunidade de divulgação científica.

Documentação literária

BETZ, H.D. *The Greek Magical Papyri*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
PLATO. *Plato in Twelve*. Translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967 & 1968.
PLINY. *Natural History*, Volume VIII: Books 28-32. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 418. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
SUETONIUS. *Lives of the Caesars*, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula. Translated by J. C. Rolfe. Introduction by K. R. Bradley. Loeb Classical Library
31. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
TACITUS. *Annals*: Books 4-6, 11-12. Translated by John Jackson. Loeb Classical Library 312. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
TACITUS. *Agricola*. Germania. Dialogue on Oratory. Translated by M. Hutton, W. Peterson. Revised by R. M. Ogilvie, E. H. Warmington, Michael Winterbottom. Loeb Classical Library 35. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
TACITUS. *Histories*: Books 1-3. Translated by Clifford H. Moore. Loeb Classical Library 111. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
TACITUS. *Histories*: Books 4-5. Annals: Books 1-3. Translated by Clifford H. Moore, John Jackson. Loeb Classical Library 249. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
TERTULLIAN. *Apology*. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius. Translated by T. R. Glover, Gerald H. Rendall. LOEB, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. TERTULLIAN. *Acerca del alma* (*De Anima*). Trad.: J. Javier Ramos Pasalodos Madrid: Akal, 2001.

Bibliografia

ADAMS, G. The Social and Cultural Implications of Curse Tablets (Defixiones) in Britain and on the Continent*, Studia Humaniora Tartuensia*, [online] vol. 7(A.5), p.1-4, 2006.
AKERBLAD, J. D. *Iscrizione Greca sopra una lamina di piombo trovato in un sepolcro nelle vicinaze d' Atene*. Rom. 1813.
ALLISON, P. M. Engendering Roman Spaces. *In*: ROBERTSON, E. C.; SEIBERT, J. D.; FERNANDEZ, D. C.; ZENDER, M. U. (org). Space and spatial analysis in archaeology. Calgary: University of Calgary Press, 2006, p. 343-355.
AUDOLLENT, A. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris: Fontemoing, 1904.
BAPTISTA, N. H. T. Glória atlética entre o desejo e a censura: *spectāculum*, conflito urbano e representação corporal do auriga na África Romana (SÉC. III-IV). *Dissertação* (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória – Espírito Santo, 2015.
BERNARD, A. *Sociers grecs*. Paris: Fayard, 1991.
BESNIER, M. Récents travaux sur les defixionum tabellae latines 1904 – 1914, *RPh* 44, p. 05-30, 1920.
BLÄNSDORF, J. Exposition of four Anna Perenna tablets. *In*: TOMEI, M. A. *Roma, memorie dal sottosuolo*. Ritrovamenti archeologici 1980 /2006. Milano: Mondadori Electa, 2006, p. 192-193.
BLÄNSDORF, J. So verfluchten die alten Römer: *Chronik*: Schuljahr 2007/2008. Speyer, Gymnasium am Kaiserdom, p. 6–23, 2007–2008.
BLÄNSDORF, J. Dal segno alla scrittura. Le defixiones della fontana di Anna Perenna (Roma, Piazza Euclide), *SMSR* 76/1, p. 35-64, 2010 a.
BLÄNSDORF, J. The texts from the Fons Annae Perennae". *In*: GORDON, F.; SIMÓN, F. Marco (eds.). *Magical Practice in the Latin West:* Papers from the international conference held 128 at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005, Leiden: Brill, 2010 b, p. 215-244.

BLÄNSDORF, J. *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*: Defixionum tabellae Mogontiacenses. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz, Direktion Landes-archäologie Mainz, 2012a.
BLÄNSDORF, J.; PIRANOMONTE, M. Schede di catalogo IX, 49.3–6., IX, 49.8–28. *In*: GREGORI, G. (eds). *Terme di Diocleziano*: La collezione epigrafica. Milano: Electa, 2012b, p. 617–639.
BLÄNSDORF, J. La tecnica e l'arte della scrittura su piombo e rame. Le iscrizioni magiche della Fontana di Anna Perenna (Roma) e la tipologia dei caratteri tardo-antichi, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* (SEBarc) x, p. 17-39, 2012c.
BODEL, J. P. (Ed.). *Epigraphic evidence:* ancient history from inscriptions. London: Routledge, 2001.
BRODERSEN, K. Briefe in die Unterwelt: Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln. *In*: BRODERSEN, K. (eds). *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum:* Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike. (Antike Kultur und Geschichte 1). Münster: LIT Verlag, 2001. p. 57-68.
BUCAILLE, R.; PESEZ, J. Cultura Material. *In*: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 16. Homo – Domesticação – Cultura Material. Lisboa – Pt.: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p.11-47.
CABANES, P. *Introdução à História da Antiguidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
CAMPOS, C. E. da C. *As tabellae defixionum da região do Lácio* (I AEC – II EC): tradução e análise textual. Tese (Doutorado em Letras Clássicas), Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
CANDIDO, M. R. *Katádesmos*: a magia entre os atenienses do séc. V ao III a.C. Tese (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.
CHEVALIER. J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.
CHILDE, V. G. *Teoria da História*. Lisboa: Portugalia, 1964.
COLLINS, Derek. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
CORASSIN, M. L. Uma contribuição da epigrafia para o estudo da ação mágica: as *tabellae defixionum*. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 6, p. 223-231, 1996.
CORELL, J. *Inscripcions romanes del país Valencià:* (Saguntum i el seu territori). Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. Valência: 2002.
D' ENCARNAÇÃO, J. *Introdução ao Estudo da Epigrafia Latina*. Coimbra: Instituto Arqueologia e de História da Arte da Universidade Coimbra, 1979.
D' ENCARNAÇÃO, J. *Epigrafia*: As Pedras que Falam. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 2010.
DYSON, S. L. Archaeology and Ancient History. *In*: ERSKINE, A. *A companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 59-66.
ELIA, R. *Defixiones. Odisseo* - il viaggio, la ricerca*, Supplemento a La Ciminiera Anno* XVIII, Número 1, p. 15– 81, 2014.
FREITAS, R. C. Roubar é um negócio de palavra: léxico do furto e do roubo em documentos latinos e portugueses. *In*: FARGETTI, C. M. (et all.). *Léxico e Cultura*. Araraquara: Ed. Letraria, 2015, p. 73-86.
FREITAS, R. C.; FUNARI, P. P. Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas. *In*: CORNELLI, G; COUTINHO, L. *Estudos Clássicos IV* – Percursos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 296-323.
FUNARI, P. P. Os historiadores e a cultura material. *In*: PINSKY, C. (org.*). Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto. 2010, p. 81-110.
FUNARI, P. P. A cidadania entre os romanos. *In*: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. *História da Cidadania*. São Paulo: Editora Contexto, 2003, p. 49-80.
GAGER, J. G.(ed.) *Curse Tablets:* Binding Spells from the Ancient World. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
GARCÍA RUIZ, E. Estudio linguïstico de las defixiones latinas no incluídas en el *corpus* de Audollent, *Emerita* 35, p. 54–89; 219–248, 1967.
GOMES, R. de M. S. Interação cultural e interpretatio na epigrafia votiva: O caso da fachada ocidental do conuentus Bracaraugustanus. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade do Minho, 2015.
GRAF, F. La *Magie dans L' Antiquité Gréco- Romaine* – Ideologie et Pratique. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

GRAF, F. Theories of Magic in Antiquity. *In*: MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Magic and ritual in the ancient world*. Leiden: Brill, 2002, p. 92-104.
HEATHER, P. Cultura Escrita e Poder no Período Migratório. *In*: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. *Cultura Escrita no Mundo Antigo*. São Paulo: Ed. Ática, 1998. p. 221-23
JANOTTI, M. de L. O Livro – Fontes Históricas Como Fonte. *In*: PINSKY, Carla (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto. 2010, p. 9-21.
JIMENO, A. L. Las cartas de maldición, *Minerva*: Revista de filología clásica, n. 4, p. 131-144, 1990.
JORDAN, D. R. A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, *GRBS* 26, p. 151–97, 1985.
KEPPIE, L. *Understanding Roman Inscriptions*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
KROPP, A. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones).* ScriptOralia; 135. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2008.
LAMBERT, P.-Y. *Recueil des inscriptions gauloises* (R.I.G.), volume II, fascicule 2. Textes gallo-romains sur instrumentum, XLV - supplément à Gallia. Paris: CNRS éditions: 2002.
LÓPEZ JIMENO, M. del A. (et al). La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (defixiones), *Estudios clásicos*, v. 39, n. 112, p. 25-34, 1997.
LUCK, G. *Arcana Mundi* - Magia y Ciências Ocultas en el Mundo Griego y Romano. Madrid: Gredos, 1995.
LUCK, G. Witches and Sorceres in Classical Literature. *In*: OGDEN, D.; FLINT, V.; GORDON, R.;
LUCK, G. *Witchcraft and Magic in Europe* – Ancient Greece and Rome. Pennsylvania – EUA: University of Pennsylvania Press,1999, p. 91 -158.
MACMULLEN, R. 'The epigraphic habit in the roman empire', *American Journal of Philology,* vol.103, p. 233-246, 1992.
MILLER, D. Materiality: Introduction. *In*: MILLER, D. [ed.]. *Materiality*. London – UK: Duke University Press, 2005, p.1-54.
NATALÍAS, C. S. Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes*, Acta Classica* – Univ. Scient. Debrecen. XLVII., p. 79–93, 2011.
NÉMETH, G. Sequences of charakteres in some circus defixiones in Latin from Hadrumetum, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, p. 95-110, 2011.
OGDEN, D. Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman Worlds. *In*: FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK, G.; OGDEN, D. *Withcraft and Magic in Europe:* Ancient Greece and Rome. London: The Athlone Press, 1999, p. 1 – 90.
OGDEN, Daniel**.** *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds*: a sourcebook. Oxford University Press, USA, 2002.
OLIVEIRA, C. A. de. *De lingva ligatvm*: magia e justiça nas lâminas de chumbo em Uley (Britânia Romana) nos séculos I a III EC. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
PACHECO, Y. *KATÁDESMOI*: Práticas de magia no período clássico ateniense uma análise teórica. 1. Beau Bassin; Mauritius: Novas Edições Acadêmicas, 2020.
PANCIERA, S. Due novità epigrafiche romane, *RAL* 23, p. 315–340, 1968.
PANCIERA, S. What is an inscription? Problems of definition and identity of an historical source*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 183, p. 1–10, 2012.
PREISENDANZ, K. Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, *APF* 9, p.119-154, 1930.
PREISENDANZ, K. Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln, *APF* 11, p.153-164, 1933.
PREISENDANZ, K. Fluchtafel, RAC 8, p. 1 -29, 1972.
REDE, M. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material, *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N.Sér.v.4, jan./dez. 1996, p.265-282.
RIBEIRO, A. As *tabellae defixionum*: Características e propósito, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Lisboa, volume 9, nº02, 2006.
ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião*: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
ROWE, G. Epigraphical Cultures of the Classical Mediterranean: Greek, Latin, and Beyond. *In*: ERSKINE, A (eds). *A companion ton Ancient History*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 23-36.
SOLIN, H. Eine neue fluchtafel aus Ostia, *Commentationes Humanarum Litterarum* 42.3, p. 03-31, 1968.

SOLIN, H. Analecta Epigraphica 1970-1997. *In*: KAJAVA, M.; KORHONEN, K.; LEIWO; M.; SALOMIES, O. *Acta Instituti Romani Finlandiae* 21. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 1998.
TOMLIN, R. S. O. The Curse Tablets. *In*: CUNLIFFE, B. (ed.). *The Temple of Sulis Minerva at Bath.* Bd. 2: The finds form the sacred spring. Oxford, 1988a, p. 59-277.
TOMLIN, R. *Tabellae Sulis:* Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath. Oxford: OUCA, 1988 b.
TOMLIN, R. Cursing a Thief in Iberia and Britain. *In*: GORDON, R; MARCO, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West.* Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005. Leiden, Boston: Brill, 2010, p. 245 – 274.
URBANOVÁ, D. *Latinské proklínací tabulky na území římského impéria* (Latin Curse Tablets on the Territory of the Roman Empire). 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014.
URBANOVÁ, D. Latin Curse Texts: Mediterranean Tradition and Local Diversity, *Acta Ant. Hung.* 57, p. 57–82, 2017.
URBANOVÁ, D. *Latin Curse Tablets of the Roman Empire.* Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Bereich Sprachwissenschaft, 2018.
URBANOVÁ, D; LUCIANI, F. Cursing not Just the Body. Some Remarks on a defixio from Nomentum in the Light of the Role of Female Public Slaves in the Roman World, *Epigraphica,* LXXXI, 1-2, p. 421-442, 2019.
WOODWARD, A.; LEACH, P. *The Uley Shrines*. Excavation of a ritual complex on West Hill, Ulley, Gloucestershire: 1977-79. London: English Heritage, 1993.

COMO FAZER UMA BONECA DE AMARRAÇÃO ERÓTICA: O USO DOS *KOLOSSOI* MÁGICOS NAS ANTIGAS SOCIEDADES MEDITERRÂNICAS

Semíramis Corsi Silva

Introdução

Os gregos antigos das épocas arcaica e clássica e as demais sociedades do entorno da bacia mediterrânica nos legaram uma série de bonecas encontradas em contexto de práticas mágicas pelas pesquisas arqueológicas. Tais bonecas foram produzidas em um arco cronológico longo, desde os períodos mais recuados, como o etrusco, até a Antiguidade Tardia. Daniel Ogden (2004, p. 83) nos informa que os gregos podiam se referir a esse material como κολοσσοί/*kolossoi* (κολοσσὸς/*kolossos*, no singular), palavra usada para denominar uma efígie, sendo, no caso aqui apresentado, uma representação plástica de uma pessoa.[1]

Tal material pode ser facilmente identificado como se tratando das atuais e popularmente conhecidas "bonecas voodoo", nomenclatura que passou a ser usada com frequência a partir das pesquisas de Christopher Faraone, que a utiliza para tratar de bonecas de ritos privados, distinguindo, assim, de efígies representando o morto, que podiam ser colocadas em túmulos de cemitérios ou em rituais públicos de uma cidade, por exemplo. Faraone (1991, p. 166) indica que sua escolha pelo termo bonecas voodoo foi deliberada por ser mais familiar, sem implicar ou sugerir qualquer conexão com as práticas religiosas afro-caribenhas modernas. No entanto, para nós, ao usar essa denominação para tratar de malefícios da Antiguidade, Faraone e os que o seguem acabam corroborando um juízo de valor sobre práticas mágico-religiosas da diáspora africana vistas como malefícios. Assim sendo, a denominação bonecas voodoo não será usada por nós para se referir às efígies mágicas antigas, primeiramente, por acreditarmos que ela apresenta uma visão pejorativa em relação ao que realmente é o *Vodou*.[2] Além disso, também preferimos descartar o termo boneca voodoo porque o que se compreende popularmente com essa denominação e suas finalidades – fazer mal ao indivíduo representado na boneca – não traz a complexidade dos usos das bonecas mágicas antigas, o que pretendemos tratar neste texto. Diante disso, iremos nos referir ao material em análise usando os termos *kolossos*/*kolossoi*, efígies, bonecas mágicas e bonecas de amarração.

Já o uso do termo amarração advém da ideia de que, mesmo com intenções muito distintas, estas bonecas tinham como função mágica amarrar/limitar algo, como um deus em um ritual de limitação de sua ação ou para proteção de algo ou de alguém, banimento de um fantasma ou de um inimigo que incomoda o agente mágico ou até mesmo a limitação da pessoa amada em um ritual de magia erótica para que ela se prendesse ao praticante do ato mágico. E, no caso das bonecas tratadas aqui, o termo amarração também advém do fato de que elas estavam retorcidas e, algumas vezes, perfuradas ou amarradas com algum objeto.

O primeiro pesquisador a reconhecer que bonecas como estas tinham finalidades mágicas foi M. Clermont-Ganneau, ao analisar o material de dezesseis *kolossoi* encontrados nas escavações de Tell Sandahannah, na Palestina, no final do século XIX (CUMONT, 1913, p. 415).[3] A partir de então, as bonecas mágicas tem sido analisadas pelos pesquisadores, sendo estudadas com bastante afinco pelo já

---

[1] No entanto, o termo *kolossos* levanta debates quanto ao tamanho em si das estátuas denominadas dessa forma na Antiguidade e, portanto, o uso da palavra nos estudos atuais. Para uma discussão detalhada sobre o tema, ver: Dickie (1996). Ainda que saibamos sobre a problemática em usar esse termo para efígies pequenas de diferentes contextos antigos, optamos por utilizá-lo aqui a fim de variar o uso da nomenclatura boneca.

[2] As palavras *Vodou, Vodu* ou *Vodun* (e não *Voodoo*, usada em inglês) têm raízes em línguas africanas e significam *espírito* ou *família de espíritos*, sendo o termo utilizado pelos próprios adeptos a fim de definirem uma religiosidade de herança africana com éticas próprias e com um complexo sistema de crenças e rituais praticados por milhares de pessoas no Haiti, no Oeste da África, nos Estados Unidos, no Canadá e em outras partes do mundo (DESMANGLES, 2012, p. 27). Já o termo *Voodoo* foi criado no Ocidente no final do século XIX e início do XX a fim de definir ritos de populações haitianas negras vistas como primitivas por usarem bonecas de cera, zumbis bizarros, feitiços exóticos etc. A expressão *Voodoo,* portanto, é fruto do racismo da época e deve ser abolida ao se referir mesmo ao *Vodou* (DESMANGLES, 2012, p. 26-27), sendo, ao nosso ver, bastante imprópria no caso das antigas bonecas mágicas mediterrânicas.

[3] Material encontrado junto de cinquenta e uma lâminas mágicas, sendo que apenas duas delas contêm um feitiço (GAGER, 1992, p. 203-205).

citado Christopher Faraone, a maior autoridade no tema. No artigo *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece* (1991)[4], Faraone cataloga e interpreta um conjunto de trinta e seis descobertas encontradas separadamente, sendo que algumas delas contêm mais de uma boneca em um mesmo contexto arqueológico.[5]

Assim, é importante mencionar que o estudo desenvolvido por Faraone foi base para a escrita de parte deste capítulo, fundamentalmente sobre os *kolossoi* na cultura material, suas funções e material de elaboração. O conjunto catalogado por Faraone se refere a quinze descobertas da região da Grécia (sete da Ática, duas da Arcádia, uma da Cefalônia, duas de Delos, duas de Creta e uma da Eubeia), nove da Itália e Sicília, três da região do norte da África, seis do Egito, uma da Palestina, uma da Ásia Menor e uma na área do Mar Negro.[6] Assim, ainda que o foco dos estudos de Faraone seja nas práticas gregas antigas, ele cataloga e analisa bonecas de regiões de fora da Grécia propriamente[7], de um período que vai, aproximadamente, do século VII AEC até o século V EC, sendo tal material utilizado, ao que parece, para realização de práticas privadas. Ou seja, por mais que efígies de deuses, pessoas ou animais possam ter sido utilizadas nas práticas da religiosidade pública e lícita desses povos antigos, pelo que podemos perceber, em especial pelo local em que foram encontradas, as bonecas aqui mencionadas parecem ter sido utilizadas em práticas que tiveram um caráter moral não aceitável publicamente.

Sabendo disso, o objetivo deste capítulo é fazer uma apresentação geral do material mágico das bonecas e seu uso pelas sociedades mediterrânicas antigas. Mas, a fim de melhor focar nossa análise, especial atenção será dada às bonecas de amarração com função erótica. Começaremos apresentando elementos gerais sobre as bonecas e, depois, daremos especial atenção à chamada Boneca do Louvre, um exemplo interessante de magia erótica, encontrada em território do Egito já na época do Império Romano. Feito isso, apresentaremos o feitiço de um papiro mágico greco-egípcio, o *PGM* IV.296-466, que ensina como fazer uma boneca de amarração amorosa.[8] Por fim, passaremos para a apresentação de testemunhos literários em torno do uso de *kolossoi* mágicos em práticas de magia para o amor.

As bonecas mágicas na cultura material

Em relação aos exemplos catalogados por Faraone (1991), temos bonecas produzidas de bronze, chumbo, argila e cera.[9] As funções de tais bonecas gerou reflexões sobre diferentes possibilidades. Mas, em linhas gerais, Faraone (1991, p. 189-190) defende que, pelo fato de muitas delas terem sido retorcidas durante o ritual, podemos inferir que eram bonecas de amarração, pensando amarração no sentido de restrição, tal como definimos na Introdução acima.

Antes de Faraone, Franz Cumont (1913, p. 417-418) já havia feito tal observação sobre a ideia de amarração ao analisar que a estatueta tratada em seu artigo *Une figurine grecque d'envoûtement*, também presente no Catálogo de Faraone (*VD* n. 4), tinha as mãos amarradas. Assim, conforme Cumont, entre

---

[4] Amanda Cates Ball (2019, p. 29) nos informa que esse catálogo foi apresentado anteriormente na tese de doutoramento de Faraone, intitulada *Talismans, Voodoo Dolls and Other Apotropaic Images in Ancient Greek Myth and Ritual*, defendida em 1988, na Stanford University. No entanto, não conseguimos acesso à tese, por isso utilizamos o catálogo apresentado no artigo citado. Este catálogo é comumente referido como *VD*.

[5] No entanto, como indica Celia Sánchez Natalías (2015) para o recorte geográfico do que ela chama de Ocidente latino, o número de achados de bonecas mágicas dessa região dobrou desde a catalogação de Faraone, no artigo de 1991, e o estudo de caso da autora, de 2015, sobre uma boneca encontrada em uma antiga fonte no santuário da deusa Ana Perena, em Roma. Ou seja, estamos usando como base o texto de Faraone por conta de seu excelente estudo e catálogo, mas muitas outras descobertas foram feitas desde sua publicação. Portanto, o *VD*, embora seja o melhor catálogo de bonecas mágicas que temos até o momento, já se encontra desatualizado mediante novas descobertas.

[6] Como muitas bonecas do *VD* foram retiradas de seu contexto arqueológico e vendidas para museus (BALL, 2019, p. 29), não é possível considerar precisamente algumas localizações do material.

[7] Faraone (1991, p. 1999) observa que, apesar de ele ter rotulado seu material como grego, etrusco e romano, de acordo com a cultura e contexto de descoberta, houve uma longa e complexa herança cultural de povos mesopotâmicos, egípcios e hititas que talvez devesse levá-lo a classificar o material como mediterrânico.

[8] Cumpre já mencionar que muitas bonecas mágicas são descritas no material dos Papiros Mágicos, como comentaremos melhor neste texto. Inclusive, algumas bonecas mágicas do Egito catalogadas no *VD* estavam envolvidas em papiros (*VD* n. 28, 28a, 30 e 31).

[9] Conforme Ball (2019, p. 25-26), dos variados tipos de materiais usados para confecção desses objetos (cera, argila crua ou cozida, madeira, mármore, chumbo), em geral, apenas as de argila cozida e chumbo sobreviveram para o registro arqueológico. Além disso, se confiarmos nos testemunhos literários (TEÓCRITO, Idílio 2 e HORÁCIO, Sátira I, 8), ainda é possível que muitas bonecas de cera tenham sido produzidas e queimadas em rituais mágicos.

os povos antigos, e até mesmo na Contemporaneidade, enfeitiçar seria causar uma "ligação", especialmente em situações de casamentos. Dessa forma, ao amarrar a boneca, a ação simpática da operação mágica objetiva frear os movimentos daquele que dela é objeto, paralisando-lhe o destino. Textos de privação de movimentos serão, inclusive, encontrados em várias fórmulas mágicas antigas, observa Cumont.

Fritz Graf (1994, p. 157) nos mostra também como o verbo καταδέω/*katadeo*, que aparece com frequência nas fórmulas mágicas dos chamados κατάδεσμοι/*katadesmoi* gregos (as lâminas com imprecações mágicas, conhecidas como *defixiones* em latim), transmite a ideia de prender, amarrar e imobilizar. Vários verbos em grego, nos *katadesmoi*, ou latim, nas *defixiones*, também podiam entrar no rito trazendo a ideia da restrição, havendo uma força da linguagem a fim de imobilizar os atos da pessoa no sentido desejado (OGDEN, 2004, p. 42-43). Em seu estudo das *defixiones* latinas da região do Lácio, Carlos Eduardo da Costa Campos (2021, p. 91), também nos aponta a aparição do verbo latino *defigo*, traduzido por ele como fixar. Mas cumpre destacar que Graf ressalta que o que era amarrado, fixado, imobilizado, escondido e feito desaparecer era a lâmina em si em um ritual com bastante uso da oralidade. Havia, portanto, uma retórica das palavras relacionada com o objeto em si da lâmina, e podemos estender para as bonecas mágicas, que era extremamente importante para a elaboração correta do feitiço.[10]

É possível, então, que a boneca mágica represente a vítima em um rito que nos remete à ideia da Lei da Similiaridade, estabelecida em *O ramo de ouro*, do antropólogo James Frazer, obra monumental, originalmente publicada em dois volumes em 1890 e com sucessivas edições com material adicional até completar, em 1936, a publicação de doze volumes e um *Aftermath*. Embora com concepções evolucionistas bastante ultrapassadas em relação à magia, religião e ciência, Frazer nos trouxe a observação de que magia se trata de uma técnica (τέχνη/*techne*, em grego, *ars*, em latim) e que o pensamento mágico segue o que ele denomina como Lei ou Teoria da Simpatia Universal, vendo a magia como uma ação simpática e simbólica. Neste sentido, a partir da Lei da Similaridade de Frazer (ou Magia Imitativa, uma das leis da Simpatia Universal), o pensamento mágico é visto como agindo ao usar de uma imagem que visa representar o que se quer atingir (FRAZER, 1982, p. 36-42). Logo, a boneca seria o vínculo concreto da amarração. No entanto, como veremos a seguir na análise das magias eróticas por meio da Boneca do Louvre, é preciso ter cuidado em relação à aplicação da ideia de simpatia de Frazer de forma literal e com lentes descontextualizadas em relação aos significados simbólicos, pois os pregos espetados em uma boneca, por exemplo, não tinham a intenção em si de machucar a vítima. É o que Graf (1994, p. 169), com quem concordamos, chama de "exorcizar os espíritos frazerianos". Portanto, acreditamos ser importante dialogar com a clássica teoria de Frazer, mas com as devidas críticas, a partir da análise das intenções presentes no material mágico antigo.

Seguindo as ideias de Charly Clerc sobre a estatuária na Antiguidade Tardia, o pesquisador Derek Collins (2009, p. 140-147) não concorda que as estátuas representassem a pretensa vítima. Para Collins, gregos e romanos viam suas estátuas como animadas, possuindo uma agência social e, dessa forma, interagindo como presenças vivas. Assim, as amarrações e torções das bonecas mágicas devem ser lidas não como atos simbólicos, mas como visando provocar a ira do objeto pra que ele pudesse descontar tal sentimento na vítima (COLLINS, 2009, p. 147). Por conta disso, para Collins, algumas dessas bonecas viriam com os nomes das vítimas escritos (como *VD* n. 5 e 6), para que elas soubessem quem deviam atingir.

Sobre as intenções dos ritos, são poucos os exemplos do Catálogo de Faraone cuja finalidade da amarração pode ser apontada com segurança, delas temos bonecas com a função de amaldiçoar inimigos em disputas jurídicas (*VD* n. 5 e 6)[11] e magia erótica (*VD* n. 27, 28, 28a, 29, 30). Sabemos das intenções

[10] Graf (1994, p. 168) se questiona se as lâminas com imprecações mágicas que chegaram para nós podem ter sido acompanhadas de bonecas de amarração que se perderam, possivelmente, pelo tipo de material usado na produção. No entanto, devido ao alto número de lâminas sem bonecas, sua conclusão é que a maioria não deveria mesmo trazer esse material. Ou seja, a boneca parece ter sido um complemento especial ao encanto.

[11] Conjunto de quatro bonecas (*VD* n. 5 se refere à uma boneca e *VD* n. 6 se refere a três bonecas) encontradas em duas tumbas próximas no Cemitério do Cerâmico, em Atenas. Elas foram colocadas dentro de caixas de chumbo com a maldição judicial escrita em lâminas com nove nomes de homens. A boneca encontrada sozinha em um túmulo (*VD* n. 5) foi colocada na pélvis do esqueleto e traz, em sua perna direita, gravado o nome de Mnesimachos, que consta na lista da lâmina. O túmulo é datado de 400 AEC e os nomes na boneca e na lâmina

dessas amarrações uma vez que as mesmas são acompanhadas de inscrições ou, no caso de *VD* n. 28, de um papiro com um feitiço de amarração erótica, além de termos, nesse exemplo, duas bonecas entrelaçadas como no ato sexual. As bonecas de *VD* n. 28a também estão entrelaçadas, assim como *VD* n. 29. Nesse último exemplo temos o macho com cabeça de asno e genitais exagerados e uma lâmina com feitiço erótico. O exemplo de *VD* n. 30 é uma estátua de lama enrolada em um papiro também com feitiço erótico.

Além dos exemplos acima, há dúvidas se seria uma magia erótica no uso da boneca catalogada como *VD* n. 15, a Boneca Bolacha de Gengibre (Figuras 1 e 2), chamada assim por parecer uma bolacha de gengibre, sendo um *kolossos* achatado de chumbo com 9,5 cm de altura e 6 cm de largura, encontrado em Caristo, na Eubeia, possivelmente, do século IV AEC. Essa boneca carrega uma lâmina com a intenção de amarrar uma mulher chamada Eisias (*SGD* n. 64) e não foi retorcida e nem perfurada, mas, talvez, achatada. Por conta disso, Ball (2019, p. 32-33) conjectura que ela possa fazer parte de um ritual relativo a um processo legal contra Eisias e não uma magia de amor.

Figuras 1 e 2: Os dois lados da Boneca Bolacha de Gengibre. Acervo do Froehner Collection, Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale de France. Número de inventário: Froehner.VI.472. Disponível em: http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/record/24855?vc=ePkH4LF7w6yelGA1iDEw7uEeQk6ORuam0BqRyLSjjxl8SFEEzSmpeWX5h3eXpOYC_QCuvGGBBQDBtDkk. Acesso em: 20 set. 2021.

Como vimos na Introdução, é possível que as intenções de amarração de tais bonecas fossem muito mais amplas do que as que podemos apontar com clareza por meio do conjunto apresentado. Pensando nisso, tanto Cumont (1913, p. 418-420), quanto Faraone (1991, p. 193), Graf (1994, p. 165-166) e Ogden (2004, p. 89) nos trazem uma interessante narrativa da Antiguidade Tardia, que pode ser o indício do uso de bonecas com a finalidade de limitar o inimigo, causando-lhe uma paralisia física. Segundo os pesquisadores, o patriarca cristão Sofrônio (560-638), em *Narratio Miraculorum Sanctorum Cyri et Joannis*, conta que Teófilo de Alexandria teria se tornado paralítico por invocações demoníacas de seus inimigos. Certo dia, sentindo muita dor, santos aparecem a Teófilo em um sonho e lhe mandam buscar por um pescador a quem deve pedir que jogue redes ao mar. Com este ato, o pescador encontra uma boneca representando Teófilo, perfurada por vários pregos. Retirados os pregos, Teófilo volta a andar. No entanto, Graf contesta essa narrativa como testemunho sobre as práticas mágicas presentes nas bonecas e nas lâminas, pois ela não se enquadra nas categorias de amarração antigas. Assim sendo, "devemos evitar a ideia de que os feitiços de ligação podiam produzir doenças por meio de perfurações semelhantes feitas em uma estatueta. A perfuração dos membros não tem consequências tão precisas e

(κατάδεσμος/*katadesmos*) são de figuras públicas de Atenas da época. O objetivo do ritual é "paralisar metaforicamente Mnesimachos" (BALL, 2019, p. 29). *VD* n. 5 e 6 são raros exemplos onde foi possível preservar todo contexto arqueológico da prática.

simples – o mecanismo não é tão direto" (GRAF, 1994, p. 165). Diante disso, ressaltamos que amarrar nem sempre tem o sentido de machucar o outro e nem necessariamente amaldiçoar.

Visando questionar as análises das bonecas mágicas a partir do tipo de estatueta usada e da intenção em si do praticante de magia, a pesquisadora Amanda Cates Ball (2019), em sua dissertação de mestrado, propõe uma nova tipologia para os *kolossoi* mágicos, inspirada na evidência textual, em especial dos Papiros Mágicos, aplicada à evidência material. Sua reflexão parte, inicialmente, de uma passagem da obra *Apologia* (63) de Apuleio, em que o autor se defende da acusação de ter usado uma estátua de esqueleto com finalidades mágicas, afirmando o uso piedoso da mesma. Assim, Ball (2019) propõe que devemos pensar o uso de estatuetas de deuses antigos também em rituais mágicos, questionando o fato de que apenas bonecas de amarração, como as apresentadas por Faraone, são lidas com tal finalidade. A partir disso, Ball (2019) classifica as bonecas ou estátuas que aparecem mencionadas nos Papiros Mágicos de acordo com a descrição de como elas deveriam exercitar sua potência. Sua tipologia divide o material de acordo com a forma, antropomórfica ou zoomórfica e, depois, conforme a fonte de seu poder, se divino ou persuasivo. A tipologia de Ball é uma possibilidade, mas que, em nossa leitura, só é possível de ser realizada a partir do material que ela analisa, os Papiros Mágicos que mencionam bonecas e que trazem fórmulas e descrições rituais. O material dos *kolossoi* de amarração em si dificulta esse tipo de análise, pois, em poucos casos, as bonecas aparecem junto com *katadesmoi*/*defixiones* ou outros objetos que forneçam mais detalhes para o estudo.

Além disso, ao classificar as bonecas/estátuas pelo tratamento do praticante quanto ao tipo de poder do material, Ball (2019, p. 15) indica que o poder persuasivo é apresentado quando o material é manipulado, enquanto o poder divino aparece quando não há sua manipulação. Assim sendo, a característica do poder mágico é percebida, na interpretação de Ball, pela manipulação da estátua/boneca e agência do praticante, enquanto o poder divino requer um tratamento de caráter mais devocional. Preferimos não realizar esse tipo de interpretação, pois, de certa maneira, ela evoca a já superada separação entre magia e religião, embora a intenção da proposta de Ball pareça justamente se contrapor à ideia de que objetos tidos como religiosos não possam ter intenções mágicas. Além disso, no caso das bonecas de amarração, o poder é sempre persuasivo, se seguirmos a tipologia do manuseio do material proposta por Ball, pois são bonecas claramente manipuladas.[12]

Das bonecas de amarração do *VD*, muitas estão perfuradas com pregos (*VD* n. 1[13], 7, 12, 21, 27), amarradas com objetos (*VD* n. 12, 15, 32)[14], retorcidas e com membros invertidos para trás, como se estivessem amarradas (*VD* n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 18, 19, 25, 26, 27 e 33) ou até mesmo quebradas (*VD* n. 7 e 19). Sobre isso, Faraone (1991, p. 194) acredita que as estatuetas que tiveram suas cabeças e pés completamente torcidos (como em *VD* n. 1, 3, 8, 9 e 10) visavam à confusão total da vítima. O fato de os membros estarem virados também ajuda no rito de imobilização, impedindo os movimentos do alvo mágico.

A partir da observação de que algumas bonecas eram torcidas e espetadas com pregos ou alfinetes, Graf (1994, p. 159-160) estabelece duas categorias: *Aversus*/*Aversi*, que seriam as bonecas torcidas, com membros virados, usadas a fim de paralisar a vítima, seja no tribunal, nos negócios ou em outra disputa

---

[12] Cumpre mencionar que Faraone (1991, p. 195) acredita que não devemos descartar a possibilidade de que algumas bonecas de seu catálogo representem deuses ou entidades inimigas e não pessoas propriamente. Em *VD* n. 16, por exemplo, temos uma boneca que representa um ser de aparência bastante grotesca, talvez uma entidade maléfica. E *VD* n. 19 parece retratar o herói Hércules dos etruscos, usando um chapéu de pele de lobo ou de cachorro e estando apoiado em um bastão (FARAONE, 1991, p. 203). Uma vez que Hércules possuía uma força imprevisível, Faraone (1991, p. 195) interpreta o fato dessa boneca estar completamente torcida como uma possível forma mágica de conter a força de morte e destruição do herói.

[13] Conforme Faraone (1991, p. 200), as palmas dessa boneca masculina de 18 cm estão amarradas atrás de suas costas e parece haver indicações de ligação por meio de um fio ou, menos provável, de um prego.

[14] O exemplo *VD* n. 12 trata-se de um conjunto de quatro estatuetas, duas femininas e duas masculinas. As femininas estão amarradas com coleiras grossas em volta do pescoço. O exemplo *VD* n. 15, a Boneca Bolacha de Gengibre (Figuras 1 e 2), pode apresentar uma tentativa de representar uma corda ou corrente prendendo suas mãos ao topo da cabeça. O exemplo *VD* n. 32 é aquele achado por M. Clermont-Ganneau nas escavações de Tell Sandahannah, na Palestina. Trata-se de dezesseis estatuetas de chumbo de tamanhos e formatos variados. As mãos e pés dessas bonecas estão amarrados com fio de bronze. Algumas das estatuetas foram moldadas para indicar cabelo, cabeça, rosto, umbigo, seios e membros (GAGER, 1992, p. 204).

e *Transpectus/Transpecti*, que seriam bonecas espetadas, mais usadas em feitiços eróticos. No entanto, há também exemplos de bonecas torcidas e espetadas ao mesmo tempo (*VD* n. 7).

Outro elemento interessante vem de uma das bonecas de cera (*VD* n. 31), encontrada no Egito do período romano (século I ao III EC), que contém um chumaço de cabelo no umbigo, podendo, em nossa leitura, ser do cabelo da vítima.[15] Ainda que Faraone não mencione se as demais bonecas possuem algo como cabelo, unha, pedaço de tecido – talvez porque elas foram retiradas de seu contexto, podendo ter perdido elementos –, o exemplo de *VD* n. 31 pode nos remeter agora à outra lei da Teoria da Simpatia Universal de Frazer (1982, p. 42-44), a Lei da Contiguidade (ou Magia Contagiosa). Por esse princípio, percebe-se como o pensamento mágico estabelece que tudo que estivera outrora unido produzirá efeitos sob a sua outra parte, atuando sob partes do corpo, sob as coisas pessoais de alguém ou através de membros de uma mesma família.

Sobre o fato dessas bonecas mágicas serem representadas nuas, Cumont (1913, p. 418), levanta a possibilidade de que, em um rito mágico, a vestimenta podia ser considerada uma proteção, enquanto a nudez possibilitaria a ação direta no corpo da pessoa.

As bonecas mágicas eram depositadas em locais ligados à ideia de entrada no subterrâneo, tais como túmulos de cemitérios (*VD* n. 1, 5, 6, 7, 18 e 20),[16] algumas foram encontradas em conjunto em uma casa em Delos (*VD* n. 11)[17], outras foram enterradas junto ao muro de contenção do santuário de Zeus Hypsistos, também em Delos (*VD* n. 12)[18], outras foram encontradas em cursos d'água como em leitos de rio (*VD* n. 2) e um esgoto (*VD* n. 25) e também perto de santuários (*VD* n. 32).

Em relação ao gênero das bonecas, há um número substancial de *kolossoi* masculinas no catálogo aqui analisado. As bonecas femininas, em geral, aparecem em forma de casais (uma boneca feminina e outra masculina) em rituais de magia erótica. As únicas estatuetas femininas que aparecem sozinhas são as bonecas de *VD* n. 27 e 33 e, muito possivelmente, a Boneca Bolacha de Gengibre (*VD* n. 15), que talvez represente a mulher a ser amarrada, Eisias, estando sozinha.

Outro ponto importante que Faraone (1991, p. 190) destaca é que, embora algumas das bonecas de seu catálogo tenham sido moldadas em metal, demonstrando a habilidade técnica de quem as produziu (como nos exemplos de *VD* n. 4, 8, 13, 14 e 17), nenhuma delas parece ter sido feita para reproduzir uma pessoa com realismo, ainda que os nomes escritos em algumas das bonecas demonstrem diretamente para quem a magia estava dirigida. Além disso, não podemos saber se a qualidade em si da boneca era algo importante para a finalidade do ritual, sendo que a maioria das bonecas é bem rudimentar. Há, no entanto, algumas com maior qualidade artística.

Sobre a produção dessas bonecas, pela mencionada habilidade técnica, por indicações da literatura antiga e pelo próprio teor complexo dos rituais, acredita-se que elas, bem como as lâminas e os papiros mágicos, eram elaboradas por profissionais (GRAF, 1994, p. 170). As dezesseis bonecas de chumbo encontradas na Palestina (*VD* n. 32), por exemplo, por terem formatos variados, são consideradas como tendo sido guardadas por um profissional para uso futuro e não fruto de uma prática mágica já realizada (GAGER, 1992, p. 204-205). Mas, em alguns casos, elas talvez pudessem ser fabricadas por amadores em casa (BALL, 2019, p. 27). Wilburn (2012, *apud* BALL, 2019, p. 27) acredita que as bonecas de amarração podem ter sido usadas principalmente por analfabetos. Mas Ball (2019, p. 27), percebe que tal preferência é impossível de ser provada. Além disso, cumpre observar que algumas bonecas chegaram

---

[15] Boneca do Acervo do Museu Britânico. Imagem
Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA37918. Acesso em: 20 set. 2021.

[16] O exemplo *VD* n. 1 é de um túmulo de Atenas. As bonecas *VD* n. 5 e 6 são aquelas já comentadas em nota, encontradas no Cemitério do Cerâmico, também em Atenas. O exemplo *VD* n. 7 trata-se de uma boneca masculina encontrada em um túmulo na Ática. O exemplo *VD* n. 18 trata-se de duas estatuetas torcidas em alta qualidade, uma masculina (com 18 cm de altura) e uma feminina (com 16 cm de altura), encontradas em uma tumba etrusca e datadas do século VI AEC. E as 8 bonecas de *VD* n. 20 foram encontradas em uma pilha de cinzas e ossos de cremação em um cemitério em Puteoli (Península Itálica), possivelmente datadas do século I AEC.

[17] Trata-se de quatro bonecas masculinas de bronze fundido (com 6 a 9 cm de altura), datadas no período helenístico.

[18] Trata-se de quatro bonecas com, aproximadamente, 6 a 7 cm de altura, duas masculinas e duas femininas, cada uma esculpida em uma placa retangular de chumbo, são datadas do século I AEC.

para nós com papiros ou lâminas de imprecação escritas, o que coloca em questão o analfabetismo de seus usuários.

Algumas bonecas ainda apresentam alta qualidade artística. Do conjunto de bonecas tratado, uma em especial chama atenção por seu estado de conservação, qualidade artística e complexidade ritual. Trata-se da já mencionada Boneca do Louvre, a ser analisada no próximo tópico.

A Boneca do Louvre

A Boneca do Louvre (Figuras 3, 4 e 5) é datada do contexto do século III ou IV EC (200 – 399 pela atribuição do estilo) do Egito. Ela também pode ser considerada a mais famosa das bonecas de amarração antigas, estando sempre presente em publicações sobre o tema. A boneca de terracota (Número de inventário: E 27145 A) tem 9,6 cm de altura, 4,2 cm de largura e 7,2 cm de espessura. Essa boneca mágica foi encontrada junto com um vaso de terracota (Número de inventário: E 27145 B) com 14,6 cm de altura e 11,9 cm de diâmetro e uma lâmina de chumbo com a imprecação mágica (Número de inventário: E 27145 C) de 11,2 cm de altura e 11,1 cm de largura. A boneca e a lâmina estavam depositadas no vaso, sendo todo conjunto, portanto, parte do ritual mágico.

Figura 3: *Katadesmos*, boneca mágica e vaso de terracota. Acervo do Museu do Louvre (Département des Antiquités égyptiennes). Número de inventário do conjunto: E 27145.
Disponível em: https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010011468. Acesso em: 20 set. 2021.

No conteúdo do *katadesmos* temos o seguinte feitiço:

> Eu confio este *katadesmos* a vocês, deuses do submundo, Plutão e Kore Perséfone, Ereshkigal e Adônis e BARBARITHA[19] e Hermes do submundo e Thot PHÔKENSEPSEU EREKTATHOU MISONKTAIK e para o poderoso Anúbis PSÊRIPHTHA que possui as chaves para (os portões de) Hades, para os deuses infernais, para homens e mulheres que morreram de morte prematura, para jovens e donzelas, de ano a ano, mês a mês, dia a dia, hora em hora, noite em noite. Eu conjuro todos os espíritos neste lugar para serem assistentes desse espírito, Antínoo. Desperte-se para mim e vá para todos os lugares e para dentro a cada trimestre e a cada casa e ligue Ptoleme, a quem Aias deu nascimento, a filha de Orígenes, a fim de que ela não possa ser tida de forma promíscua, que ela não seja penetrada analmente, nem que ela

[19] Termos em maiúscula como este são as chamadas *voces magicae*, *voces mysticae* ou *nomina magica*, a denominação varia conforme o pesquisador. São palavras de um feitiço que não possuem um sentido lexical visível, mas que tinham uma função mágica no ritual. Mais informações sobre o tema, especialmente na coleção *PGM*, ver: Cardoso (2016).

> faça nada por prazer com outro homem, somente comigo, Sarapamon, a quem Area deu à luz, e não a deixe beber ou comer, para que ela não mostre nenhum carinho, nem saia, nem encontre formas de dormir sem mim, Sarapamon, a quem Area deu à luz. Eu te conjuro, espírito do morto, Antínoo, pelo nome que causa medo e tremor, o nome em cujo som a terra se abre, o nome em cujo som aterrorizante os espíritos ficam amedrontados, o nome em cujo som rios e rochas explodem em pedaços. Eu conjuro você, espírito do homem morto, Antínoo, por BARBARATHAM CHELOUMBRA BAROUCH ADÔNAI e ABRASAX e por IAO PAKEPTÔTH PAKEBRAÔTH SABARBAPHAEI e por MARMARAOUÔTH e por MARMARACHTHA MAMAZAGAR. Não falhe, espírito do morto, Antínoo, mas desperte-se por mim e vá para cada lugar, em cada quarto, em cada casa e atraia para mim Ptoleme, a quem Aias deu à luz, filha de Orígenes, e com um feitiço mantenha-a de comer e beber, até que ela venha a mim, Sarapamon, a quem Area deu à luz, e não permita que ela aceite por prazer a tentativa de qualquer homem, apenas minha, Sarapamon. Arraste-a pelos cabelos e pelo coração até que ela não mais esteja distante de mim, Sarapamon, a quem Area deu à luz, e eu segurarei a própria Ptoleme, a quem Area deu à luz, a filha de Orígenes, obediente por todo o tempo da minha vida, cheia de amor por mim, me desejando, falando comigo as coisas que ela tem em mente. Se você fizer isso para mim, eu irei te libertarei (*SGD* n. 152).[20]

Como podemos ver, o agente mágico, Sarapamon, evoca vários deuses infernais para assistirem e guardarem a magia a fim de que ele amarre sua amada Ptoleme, trazendo deuses gregos, mesopotâmicos e egípcios a fim de tornar o rito ainda mais poderoso e de não esquecer nenhuma divindade. Porém, o protagonista da ação mágica é o espírito de Antínoo. É possível que esse Antínoo seja o mesmo jovem amante do imperador romano Adriano (117-138) (GAGER, 1992, p. 99). Como sabemos, Antínoo era um jovem da Bitínia, cuja origem social não se tem certeza (se escravizado, liberto ou livre), mas que teve um envolvimento afetivo-erótico com o imperador Adriano. Antínoo morreu vítima de um afogamento no rio Nilo. Por sua morte precoce, Antínoo torna-se um fantasma especial para as evocações mágicas, situação onde eram utilizadas, principalmente, vítimas de mortes violentas e prematuras. Além disso, em nossa leitura, pela atmosfera erótica que envolveu a relação de Antínoo com o imperador romano, possivelmente conhecida pela população dos séculos III e IV, em especial na região do Egito, onde Antínoo era cultuado desde sua morte, é provável que o jovem bitínio pudesse de fato tornar-se um fantasma especial para ritos como o aqui analisado.

A localização exata do material não é certa, podendo ter sido depositado em um cemitério, uma vez que o ritual parece ser realizado neste local pelo que apresenta a própria imprecação. John Gager (1992, p. 97) levanta a possibilidade do local ser na cidade egípcia de Antinópolis, fundada por Adriano nas margens do Nilo, no lugar onde Antínoo morreu.

Sobre a boneca que acompanha a lâmina, ela está perfurada por treze pregos de cobre, como é possível visualizar com precisão nas imagens abaixo (Figuras 4 e 5). Os treze pregos perfuram a cabeça, orelhas, olhos, boca, coração, genitais, mãos, entre as pernas e a planta dos pés da boneca. Os pregos, assim, vinculam as duas pessoas, agente e vítima. O intuito aqui não é causar uma doença específica, mas uma loucura amorosa total, criando um frenesi erótico (GRAF, 1996, p. 166).

[20] Tradução da autora do inglês para o português a partir da tradução do grego para o inglês de John Gager (1992, p. 99-100). Essa lâmina está classificada com o número 152 no Catálogo de D. R. Jordan: JORDAN, D. R. A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora. *GRBS 26*, 1985, p. 151-197. *SGD* é a sigla para *Survey of Greek Defixiones*.

Figuras 4 e 5: Boneca do Louvre de frente e de costas. Disponível em: https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010011467. Acesso em 20 set. 2021.

Ao analisar o feitiço erótico do *PGM* IV.296-466, que apresentaremos a seguir e que contém o ensinamento de como fazer um *kolossos* de amarração muito parecido com a Boneca do Louvre, Graf (1994, p. 163-164), observa que:

> Os membros afetados pelas agulhas são aqueles que são úteis para esse contato único. Desse ponto de vista, nosso texto constitui uma verdadeira anatomia erótico-mágica do corpo feminino, uma análise do modo como funciona essa dominação masculina total sobre o corpo feminino. Os olhos, os ouvidos, a boca e o cérebro servem para o contato sensual e intelectual, as mãos e os pés servem para prender, o ventre e os órgãos sexuais são destinados aos contatos eróticos esperados.

Materiais como a Boneca do Louvre, o *katadesmos* que a acompanha e o *PGM* IV.296-466, além de aparentarem conter certa violência nas antigas magias eróticas, são resquícios de uma prática preponderantemente masculina, pelo menos em relação à documentação material que chegou para nós, as lâminas e os papiros (WINKLER, 1991, p. 215; GRAF, 1994, p. 211, OGDEN, 2004, p. 76). O primeiro pesquisador a apresentar uma tese sobre a preponderância de homens praticantes de magia erótica (ἀγωγαί) foi John Winkler (1991), o que ele faz através da percepção psicanalítica da projeção. De forma resumida, esse pesquisador pontua que os homens lançavam feitiços sexuais sobre as mulheres por conta de sua avidez sexual, buscando o que ele chama de cura para Eros, pensando Eros agindo sobre o corpo, com efeitos doentios. As mulheres, para Winkler, também podiam cair nos mesmos problemas de Eros, porém, suas práticas eram sempre muito mais vigiadas do que as dos homens, o que nos leva a ter menos exemplos de magias eróticas realizadas por e para mulheres. Além disso, nessas práticas mágicas, seria possível ver homens buscando uma espécie de sofrimento para suas amadas. Winkler interpreta isso como uma busca de controle do desejo sexual feminino pelo masculino através de uma projeção de seu próprio sofrimento.

Depois de Winkler, temos os estudos de Graf (1994), que observa a problemática da preponderância masculina nas antigas práticas de magia como um todo, não apenas as eróticas, a partir de uma perspectiva das relações de gênero e das competições e disputas por poder nas antigas sociedades greco-romanas. Para Graf (1994, p. 212), no caso das magias por questões jurídicas, esportivas e comerciais, fica visível que tais disputas eram realmente mais comuns aos homens, pois eram eles que, principalmente, tramitavam no âmbito jurídico, comercial e esportivo, ainda que as mulheres se fizessem presentes nestes espaços, porém de maneira menor e mais subalternizada. No segundo tipo de prática, a magia amorosa, a mais frequente no contexto greco-romano, o caso mais comum é de homens que ensaiam para possuir um casamento com uma mulher. Nesse caso, Graf (1994, p. 212) também sugere que analisemos a superioridade masculina no âmbito das relações de poder, já que os casamentos eram uma forma do homem adquirir bens e status social. No entanto, Graf (1994, p. 214-215) percebe que esse modelo de transferência dos bens via mulher não resolveria toda problemática, uma vez que a mesma

não se fazia nunca pela vontade das mulheres, mas de seu pai. Observando que os papiros e as *defixiones* mostram a busca por um amor louco e descontrolado, o autor acredita, então, que as práticas de magia erótica serviam às paixões mais intimas e àquelas não aceitas socialmente, o que, no entanto, não responderia ao problema de termos mais homens praticando magia na cultura material que chegou para nós.

Além disso, Graf (1994, p. 170-171) discorda das análises baseadas em teses de cunho psicológico, como podemos ver na proposta de Winkler (1991), pois devido à toda complexidade que demanda o ritual – Graf analisa tal complexidade nos ritos de magia amorosa por meio dos atos que o mago deve seguir segundo as instruções do *PGM* IV.296-466 –, não haveria lugar para uma descarga espontânea de frustrações eróticas ou mesmo ódios violentos e não premeditados em situações como das disputas judiciárias. Graf também nos atenta ao fato de que estes rituais eram feitos, ou pelo menos estabelecidos, por profissionais. Assim sendo, o nível de violência do rito não teria relação com a projeção do próprio sofrimento masculino, como colocara Winkler (1991), mas com elementos próprios do fazer mágico, um rito elaborado por um especialista em magia, segundo Graf (1994). Ademais, também criticando a proposta de Winkler, Ogden (2004, p. 80) percebe que é preciso ter cuidado ao aplicar visões muito enraizadas nas leituras feministas contemporâneas para a análise do material mágico em questão, uma vez que, como já tratamos neste texto, os pregos transpassados nas antigas bonecas não seriam sinais de um desejo de violência em si contra o corpo da vítima, mas uma limitação de suas ações. Na leitura de Ogden ainda, o ato de transpassar os pregos poderia simbolizar o próprio desejo de penetração, além de expressar uma impropriedade paradoxal que fazia parte da linguagem da magia antiga.

Ogden (2004, p. 77) também se esforça, mesmo que de forma bem limitada, para compreender a razão de termos mais homens atuando nas práticas mágicas no caso das lâminas. Para ele, é possível que as mulheres atuassem mais na magia, especialmente erótica, mas fossem menos ativas na fabricação de lâminas, talvez por serem menos alfabetizadas ou por terem menos dinheiro, ainda que as lâminas fossem bem baratas. Porém, a análise de Ogden se foca nas lâminas mágicas e não percebe que também os testemunhos dos papiros mostram mais homens atuantes nos encantamentos de diversos tipos do que mulheres.

A questão da preponderância masculina nos rituais mágicos trazidos pelo material das lâminas mágicas e das bonecas, nos diversos tipos de ritos (jurídicos, agonísticos, amorosos ou comerciais), ainda se encontra em aberto. A tese de Graf (1994) sobre o predomínio de homens nas situações de disputas agonísticas, comerciais e jurídicas é a que mais nos convence, embora, para o âmbito das magias amorosas, sua ideia, segundo ele próprio observa, apresente problemas.

Sabendo de toda problemática acima em torno da magia erótica greco-romana, vejamos agora o que nos diz o *PGM* IV.296-466 sobre o material das bonecas eróticas.

Como fazer uma boneca de amarração erótica

Apesar de diferenças quanto ao vocabulário utilizado para fazer referência às bonecas mágicas, o uso das mesmas é comum nos papiros mágicos (BALL, 2019, p. 11).[21] E, conforme esse material de ensinamentos e ritos mágicos, muitos tipos diferentes de bonecas e estátuas podiam ser usados com propósitos mágicos, havendo representações antropomórficas do agente mágico e de seu alvo e estátuas de deuses antropomórficos ou zoomórficas, como mostra Ball (2019).

Seguindo a proposta de nosso texto em pensar, em especial, o uso de bonecas mágicas de amarração com aspectos antropomórficos e com finalidades eróticas, selecionamos o ensinamento contido no Papiro IV, também conhecido como Grande Papiro Mágico de Paris, para ser analisado aqui, o *PGM* IV.296-466. Trata-se de um longo feitiço que instrui sobre como fabricar duas bonecas (uma masculina e outra feminina). Segundo o papiro:

> Pegue cera [ou argila] da roda de oleiro e faça duas figuras, uma masculina e uma feminina. Faça a masculina na forma de Ares totalmente armado, segurando uma espada

[21] Ao final de sua dissertação, Ball (2019) apresenta um catálogo com dezesseis feitiços que requerem o uso de bonecas/estatuetas mágicas, sendo que quinze são da coleção *PGM* e uma dos Papiros Demóticos Mágicos (*PDM*). É importante destacar que, devido à tipologia proposta por Ball para classificação do material em questão, alguns exemplos de seu catálogo podem ser bem diferentes das bonecas mágicas do *VD* de Faraone.

> na mão esquerda e ameaçando enfiá-la no lado direito do pescoço da figura feminina. Faça a figura feminina com os braços amarrados atrás das costas e a coloque ajoelhada. E você deve prender o material mágico em sua cabeça ou pescoço [...].[22]

Como tudo tem um sentido simpático no ritual, vestir a figura masculina (que representa o agente da magia) como o deus Ares, uma divindade com atributos guerreiros, certamente é algo de extrema importância para a concretização do efeito esperado, o de trazer a vítima da amarração ao homem que metaforiza um deus guerreiro no ápice de sua violência voltada para a conquista.

É possível que o material que deve ser preso na cabeça e no pesçoco da boneca fosse algo que esteve em contato com a vítima a ser amarrada – unhas, cabelo, tecido de sua roupa (GRAF, 1994, p. 162). No entanto, como vimos, das bonecas do *VD* de Faraone, apenas o exemplo de *VD* n. 31, chegou para nós trazendo a mecha de cabelo colocada no umbigo do *kolossos*.

Feito isso, o rito segue com uma quantidade de *voces magicae* a serem escritas na estátua feminina, algumas delas apresentando semelhanças com nomes de deuses egípcios e do Levante, em um interessante encontro de elementos culturais. A escrita dessas palavras mágicas é uma diferença em relação à Boneca do Louvre, que não apresenta nada escrito. De forma semelhante à Boneca do Louvre, após a série de *voces magicae* que parecem evocar as forças do ritual, o papiro ensina que sejam espetatos exatamente treze pregos de cobre em partes corretas do corpo da boneca feminina, ao mesmo tempo em que a amarração vai sendo oralizada, um elemento importantíssimo do ato:

> E pegue treze pregos de cobre e coloque 1 no cérebro enquanto diz: "Eu estou perfurando o cérebro dela, NN"; e coloque 2 nos ouvidos e 2 nos olhos e 1 na boca e 2 no diafragma e 1 nas mãos e 2 nas genitais e 2 nas solas dos pés, dizendo a cada vez: "Estou perfurando tal e tal membro dela, NN, para que ela não possa se lembrar de ninguém além de mim, NN, somente."

Como podemos ver, a boneca é perfurada para ganhar controle sobre os sentidos e pensamentos do alvo, especialmente em matéria sexual, e não a fim de mutilar a pessoa (GRAF, 1994, p. 164). Depois disso, a instrução é sobre a elaboração da lâmina de chumbo e sobre o local onde o material deve ser colocado.

> Pegue uma lâmina de chumbo e escreva o mesmo feitiço recitado. Depois amarre a folha de chumbo nas figuras com linha de tear, fazendo 365 nós e dizendo o que você aprendeu, "ABRASAX, amarre-a com força!" Coloque o material quando o sol estiver se pondo ao lado do túmulo de alguém que morreu de forma prematura ou violenta, colocando também, ao lado dele, flores sazonais.

De forma bastante semelhante com o que, possivelmente, aconteceu no caso da magia da Boneca do Louvre, que evoca alguém chamado Antínoo, provavelmente, o jovem amante de Adriano, morto precocemente, e cujo material foi colocado, ao que parece, em Antinópolis, o local de sua morte, no papiro a recomendação também é para que os objetos da magia sejam depositados no túmulo de alguém que morreu de forma violenta ou prematura. Mas, flores devem ser levadas junto, a fim de agradar o morto evocado.

O feitiço não acabou ainda e, novamente, como na lâmina que acompanha a Boneca do Louvre, os deuses ctônicos (ou em seus aspectos ctônicos) devem ser chamados para guardarem a magia: Kore Perséfone, Ereshigal, Adônis, Hermes, Toth, Anúbis, entre outros nomes, que não conseguimos identificar por estarem escritos como *voces magicae*. Outras *voces magicae* ainda devem aparecer do outro lado da lâmina, formando um desenho meticulosamente elaborado, conforme ensina o papiro. Depois disso, uma oração em hexametros datílicos, a fim de atrair os seres do encanto e amarrar a vítima, deve ser feita, enquanto o material mágico é levantado sob o túmulo. A oração é destinada ao sol no momento em que está se pondo, quando ele deve enviar o morto evocado para realizar a amarração. Nessa situação, Graf (1994, p. 173) recorda exemplos de homens devotos da literatura grega, como Sócrates, Proclo e

[22] Tradução nossa do inglês para o português a partir da tradução de E. N. O'Neil, do grego para o inglês, contida na obra *The greek magical papyri in translation*, editada por Hans Dieter Betz (1986, p. 43-47).

Apolônio de Tiana, que foram adoradores do sol que nasce, havendo no papiro mágico, em sua leitura, uma inversão, pois o feiticeiro deve orar ao sol que se põe.

Por fim, chama-nos atenção o fato de que a vítima a ser amarrada pode ser uma mulher casada, pois o ensinamento destaca que, nestes casos, deve ser dito: "[...] e não permita que ela, NN, aceite por prazer a tentativa de outro homem,/nem mesmo a do próprio marido dela, apenas a minha, NN [...]". Diante disso, tais práticas de magia erótica visando conquistar mulheres nos trazem uma interessante visão sobre o que Ogden (2004, p. 78) chama de "desejo autônomo das mulheres", o que o agente da magia pretendia criar, contestando leituras contemporâneas sobre as mulheres antigas deverem ser sempre contidas, em especial em matéria de sexo e amor.

Pela forte semelhança, em diversos pontos, entre o material da Boneca do Louvre e os ensinamentos do feitiço do *PGM* IV, vemos, claramente, que os ritos de amarração, ao menos no contexto do Egito romano de onde são ambos os materiais supracitados, eram fruto de conhecimentos especializados que eram passados através dos textos escritos.

Sabendo sobre alguns exemplos de como eram as práticas de amarração erótica com uso de bonecas simpáticas, veremos agora testemunhos literários em torno do tema.

Testemunhos literários sobre usos de bonecas mágicas com finalidades eróticas

A literatura grega e latina nos deixou várias representações de práticas mágicas e de seus praticantes. Temos alguns testemunhos literários, ainda que poucos, sobre o uso dos bonecos de cera em rituais de magia amorosa. O primeiro testemunho está em Teócrito, poeta grego da Sicília, que viveu de 310 a 250 AEC, aproximadamente. No Idílio 2, também conhecido como *A Feiticeira* (ΦΑΡΜΑΚΕΥΤΡΙΑ), Teócrito nos apresenta Simeta, uma jovem pouco experiente nas artes mágicas, mas que consulta um feiticeiro assírio (v. 133) e realiza uma magia amorosa para conquistar Délfis, um atleta por quem ela está apaixonada e com quem perdeu sua virgindade, mas que, há onze dias, não a procura mais por ter se apaixonado por outra mulher.

O ritual de Simeta é descrito de forma bastante detalhada nos 166 versos do Idílio A Feiticeira, onde as bonecas mágicas foram lembradas. Assim, temos a ideia do uso da cera no verso 28, podendo ser, neste caso, um boneco que estivesse representando Délfis, pois a magia presente no poema é simpática, havendo, antes do uso da boneca, a queima de "farinha de cevada e louro, que simbolizam, respectivamente, os ossos e a carne do homem amado" (SILVA, 2008, p. 55). Da mesma forma, o derretimento da cera no verso 28, ou melhor, do boneco, possivelmente representando Délfis, teria o intuito de fazer com que o jovem atleta se derretesse de amor pela feiticeira (SILVA, 2008, p. 56).

> ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,
> ὣς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφις.
>
> Assim como eu derreto esta cera com a ajuda da deusa, assim se derreta de amor Délfis, o Míndio (TEÓCRITO, Idílio 2, 28. Tradução de Cláudia Raquel Cravo da Silva).

Outra menção a um boneco de cera aparece no verso 110, quando a narradora Simeta nos conta que Délfis foi até sua casa e, nesse momento, ela ficou bastante aflita com a situação.

> ἀλλ' ἐπάγην δαγῦδι καλὸν χρόα πάντοθεν ἴσα.
>
> Todo o meu belo corpo ficou rígido, qual boneca de cera.
> (TEÓCRITO, Idílio 2, 110. Tradução de Cláudia Raquel Cravo da Silva).

O termo δαγῦδι/*dagydi* (δαγύς/*dagys*) faz a referência direta à boneca de cera usada no rito mágico. Por meio de uma comparação do ritual descrito no Idílio 2 com o material dos papiros mágicos e das lâminas, Cláudia Raquel Cravo da Silva (2008, p. VI), acredita que Teócrito era um bom conhecedor dos ritos eróticos de sua época, havendo muitos paralelismos no ritual praticado pela feiticeira Simeta no poema com o que indicam as fontes arqueológicas. No entanto, há também diferenças, o que, para a pesquisadora citada, indicaria que Teócrito não teve intenção em si de cantar um rito amoroso real, havendo uma finalidade artística. Diante disso, para Silva (2008, p. 60), seria errado ver "no ritual descrito

por Teócrito uma fonte de informação rigorosa sobre as práticas reais de magia amorosa na época helenística". Porém, ainda assim, há elementos interessantes, como o uso da boneca de cera de Simeta, que condizem com os ritos eróticos encontrados em alguns exemplos do Catálogo de Faraone, como em *VD* n. 28 e 28a, ainda que esses dois exemplos contenham bonecas formando um casal abraçado. Temos ainda o exemplo de *VD* n. 29, onde há duas estatuetas formando novamente um casal, onde a boneca masculina tem a cabeça de asno e os genitais exagerados e a mulher tem as mãos amarradas para trás. Outro exemplo talvez possa vir de *VD* n. 30, boneca de cera já tratada neste texto, por possuir um chumaço de cabelo em seu umbigo, mas que, por seu estado de conservação ruim, não nos indica muito em relação à amarração.

Teócrito foi o único exemplo literário grego sobre o uso de bonecas de amarração que encontramos.[23] Depois dele temos exemplos da literatura latina, a começar com Horácio, escritor romano que viveu entre 65 e 8 AEC, considerado o poeta romano que mais escreveu sobre a temática da magia. As bonecas mágicas aparecem na Sátira I, 8 de Horácio. Nessa Sátira, temos como narrador o deus itifálico Priapo, que, na figura de um espantalho, nos descreve a cena em que as feiticeiras Canídia e Ságana vão até um jardim, que outrora serviu de cemitério para escravos e plebeus, em busca de praticar ritos necromânticos e também de ervas e ossos para seus encantos. Em determinado momento do rito mágico, Priapo percebe o uso de duas bonecas:

> *lanea et effigies erat altera cerea: maior*
> *lanea, quae poenis conpesceret inferiorem;*
> *cerea suppliciter stabat, servilibus ut quae*
> *iam peritura modis. Hecaten vocat altera, saevam*
> *altera Tisiphonen: serpentes atque videres*
> *infernas errare canes lunamque rubentem,*
> *ne foret his testis, post magna latere sepulcra.*
>
> Havia duas bonecas, uma de cera e outra de lã, a maior, que aplicava castigos à menor. A de cera estava parada em posição suplicante, como escravos prestes a morrer. Uma chama Hécate, a outra invoca a selvagem Tisífone. Era possível ver serpentes e cadelas errarem sob a lua avermelhada que, para não testemunhar o acontecido, se escondia atrás de uma grande sepultura (HORÁCIO, Sátira I, 8, 30-36. Tradução de Semíramis Corsi Silva e Gabriel Freitas Reis).

Como pudemos ver ao longo deste texto, a cera tem uma maior recorrência nas operações mágicas, mas a lã é um elemento novo, pouco conhecido em ritos desse tipo. De acordo com J. Pley (1911 *apud* TUPET, 1976, p. 303), a lã seria usada em práticas mágicas com valores medicinais, por fornecer o material para as bandagens empregadas em curativos, estando associada com o desatar de magias. Assim, a menção feita por Horácio nos faz supor que o rito descrito na Sátira I, 8 buscaria desfazer uma magia. Horácio não descreve a vítima, como faz em seu outro longo poema dedicado às feiticeiras, o Epodo 5, nos permitindo levantar várias suposições, podendo o rito ser de magia amorosa ou vingativa. Fica claro no poema que a figura de lã se mostra superior, podendo representar a feiticeira Canídia ou a pessoa que quer desatar uma magia, e a de cera, amedrontada, a pessoa que se quer atingir, o feitor do outro ritual. Mas a feitiçaria também poderia ser para Ságana ou para alguém que contratou o serviço das feiticeiras. Ao evocar a fúria Tisífone, a magia pode ter um valor de vingança, assim o boneco de cera poderia também representar o suplicante temeroso, vítima da feiticeira representada no boneco de lã. Mas, pode ser que a boneca de cera representasse a vítima da amarração amorosa e a de lã a feiticeira. Fato é que Horácio não deixa de buscar elementos nas práticas mágicas que existiam em seu contexto para representar suas feiticeiras literárias.

Também no Epodo 17, dedicado às súplicas do poeta à Canídia e à resposta da feiticeira, Horácio novamente cita o uso de bonecas em rituais mágicos. Dessa vez, no entanto, Horácio apenas apresenta a

[23] Ainda que não seja um exemplo da literatura, mas da documentação textual de forma geral, em *Leis* (XI, 933e-933b), Platão fala do caráter negativo, criminoso e enganador das práticas mágicas, tratadas em especial como envenenamentos por poções, e cita como exemplo a fabricação de estátuas mágicas imitativas de cera, colocadas nas portas de casas, em encruzilhadas onde três caminhos se encontram ou em tumbas de algum ancestral.

capacidade da feiticeira de mover bonecos de cera, talvez por esse material ser mais comum nas práticas mágicas. Assim, pela boca de Canídia temos:

> *an quae movere cereas imagines,*
> *ut ipse nosti curiosus, et polo*
> *deripere lunam vocibus possim meis,*
> *possim crematos excitare mortuos*
> *desiderique temperare pocula,*
> *plorem artis in te nil agentis exitus?*
>
> Ou talvez eu que posso mover as imagens
> de cera, como tu, curioso bem viste,
> e com minhas palavras do céu desapegar
> a lua; que posso reviver mortos cremados
> e preparar filtros do desejo, chore
> da arte, que contra ti nada faz, o desfecho? (HORÁCIO, Epodo XVII, 76-81. Tradução de Alexandre Hasegawa).

Contemporâneo a Horácio, temos o poeta Virgílio, que viveu entre 70 e 19 AEC, descrevendo um ritual em que Dido, a rainha de Cartago, busca destruir seu amado Enéias, após ter sido abandonada por ele. No rito, não falta a boneca representando Enéias, embora Virgílio não comente o material de tal efígie mágica.

> *super exuvias ensemque relictum*
> *effigiemque toro locat haud ignara futuri.*
> *stant arae circum et crinis effusa sacerdos*
> *ter centum tonat ore deos, Erebumque Chaosque*
> *tergeminamque Hecaten, tria virginis ora Dianae.*
> *sparserat et latices simulatos fontis Averni,*
> *falcibus et messae ad lunam quaeruntur aenis*
> *pubentes herbae nigri cum lacte veneni;*
> *quaeritur et nascentis equi de fronte revulsus*
> *et matri praereptus amor.*
> *ipsa mola manibusque piis altaria iuxta*
> *unum exuta pedem vinclis, in veste recincta,*
> *testatur moritura deos et conscia fati*
> *sidera; tum, si quod non aequo foedere amantis*
> *curae numen habet iustumque memorque, precatur*
>
> No alto da pira o seu leito coloca, a roupagem, a espada,
> e mais a efígie de Enéias; bem sabe o futuro que a espera.
> Vários altares a pira rodeiam; a maga, os cabelos
> soltos, evoca três vezes as cem divindades do Érebo,
> o Caos, a tríplice Hécate, Diana também de três faces.
> Líquido asperge, alegando ser água das fontes do Averno,
> bem como o sumo violento de certas plantinhas lanudas,
> com podadeiras de cobre cortadas em noite de lua.
> A isso ela o hipómane ajunta, arrancado de um potro à nascença,
> antes de a mãe o apanhar.
> Dido em pessoa, descalço um dos pés, desatadas as vestes,
> nas mãos piedosas a mola ritual, junto às aras se posta,
> para evocar as deidades e os astros cientes de tudo.
> Caso haja um deus vingador dos amantes traídos, invoca
> sua justiça e depreca-lhe a ajuda no transe postremo (VIRGÍLIO, *Eneida*, IV, 507-521. Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Virgílio também menciona uma boneca de amarração no ritual mágico, descrito na Écloga 8, poema de forte inspiração no Idílio 2 de Teócrito. Nessa Écloga, o poeta latino menciona uma boneca de cera representando Dáfnis, o amado da feiticeira.

Nosso último exemplo vem de Ovídio, poeta do mesmo contexto de Horácio e Virgílio, tendo vivido, aproximadamente, entre os anos de 43 AEC e 17 ou 18 EC. Em dois momentos de *Amores*, III, 7, Ovídio menciona as bonecas mágicas, se perguntando, diante do acometimento de uma impotência sexual, se a mesma não teria sido obra de uma feiticeira:

> *Num mea Thessalico languent deuota ueneno*
> *Corpora? num misero carmen et herba nocent,*
> *Sagaue poenicea defixit nomina cera*
> *Et medium tenuis in iecur egit acus?*
>
> Abate-se o meu corpo, alvo de tessálico
> veneno? Encantos danam este mísero,
> ou uma bruxa gravou meu nome em cera púnica
> e fincou fina agulha no meu fígado? (OVÍDIO, *Amores*, III, 7, 27-30. Tradução de Guilherme Horst Duque).
>
> *"Quid me ludis? ait, quis te, male sane, iubebat*
> *Inuitum nostro ponere membra toro?*
> *Aut te traiectis Aeaea uenefica lanis*
> *Deuouet, aut alio lassus amore uenis."*
>
> "Por que zombas de mim?" – disse – "quem te ordenou,
> demente, a vir-me ao leito a contragosto?
> Ou com lã transpassada enfeitiçou-te a bruxa
> Ea, ou vens cansado de outro amor." (OVÍDIO, *Amores*, III, 7, 77-80. Tradução de Guilherme Horst Duque).

Assim como na Sátira I, 8 de Horácio, os materiais trazidos por Ovídio para elaboração da efígie que poderia ter levado o poeta à impotência são a cera e a lã. Sobre a cera, Ogden (2004, p. 83), nos informa que bonecas de cera foram encontradas apenas no Egito, mas outros documentos levam os estudiosos a acreditarem que o uso da cera era mais antigo, como o decreto de fundação de Cirene e uma lâmina mágica ática do século IV AEC, que menciona uso de cera e chumbo e, por conta disso, foi, provavelmente, acompanhada de uma boneca. Os poemas supracitados também podem ser um exemplo desse uso.

Dessa forma, para nós, para que a literatura tenha uma boa recepção de seu público, é preciso que o poeta trabalhe com a verossimilhança. Neste sentido, acreditamos que, mesmo que Teócrito, Horácio, Virgílio e Ovídio tenham usado de retórica e imaginação literária, em especial em questões de gênero, eles também buscaram elementos na realidade das práticas mágicas, o que é possível ver pela aproximação com as bonecas encontradas nos contextos arqueológicos que trabalhamos ao longo do texto.

Considerações finais

Funcionando como agentes sociais mágicos com o intuito de atuar com sua fúria sobre a vítima (COLLINS, 2009) ou, como diversos pesquisadores interpretaram, enquanto representações simbólicas das vítimas, teoria que nos parece mais viável, a partir, inclusive, dos exemplos literários acima tratados, as bonecas de amarração se fizeram presentes em diversos tipos de práticas mágicas.

Entretanto, chama-nos especial atenção como as bonecas dos poemas tratados eram usadas por mulheres em contextos de magia erótica, o que não necessariamente era a única realidade das práticas mágicas atestadas pelo material encontrado, ainda que os principais exemplos analisados por nós, a Boneca do Louvre, o *katadesmos* encontrado com ela e o texto do *PGM* IV.296-466, tratem de ritos eróticos. Diante disso, interpretamos tal realidade dos poemas como uma visão fruto das relações de gênero antigas, quando poetas homens viam práticas ilícitas como só podendo ser fruto de realizações

de mulheres tidas como descontroladas, no que tange ao amor e ao erotismo. Além disso, ainda que a preponderância de homens ou mulheres no âmbito da antiga magia erótica permaneça em debate, cumpre percebermos como os homens estiveram muito presentes nestas práticas, diferentemente do que o material literário apresenta.

Assim sendo, as bonecas de amarração mediterrânicas podem nos trazer diversas facetas da realidade social em que foram produzidas e, quando cruzadas com a literatura a seu respeito, ainda que escassa, nos revelam interessantes jogos de poder presentes em práticas e discursos das sociedades que as produziram.

Documentação literária

APULEIUS OF MADAUROS. *Pro se de Magia (Apologia)*. Edited with a commentary by V. Hunink. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1997.
HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. With an english translation by H. R. Fairclough. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1942 (Loeb Classical Library).
PLATO. *Laws*. Vol. 11. London/New York: William Heinemann/G. P. Putnam's sons, 1926 (Loeb Classical Library).
VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de C. A. Nunes. Brasília/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília/A Montanha, 1983.
VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução para o espanhol J. A. Pagaza. México: Editora da UNAM, 1988.

Referências Bibliográficas

BALL, A. C. *A new typology of magic dolls*. Thesis submitted to the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Department of Classics in the College of Arts and Sciences, 2019.
BETZ, H. D. *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
CAMPOS, C. E. da C. As Tabellae Defixionum da região do Lácio (I AEC – II EC): tradução e análise textual. *Tese* (Doutorado em Letras Clássicas), Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2021.
CARDOSO, P. S. *Voces magicae*: o poder das palavras nos Papiros Gregos Mágicos. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), Universidade de São Paulo– USP, São Paulo, 2016.
COLLINS, D. *Magia no Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
CUMONT, F. Une figurine grecque d'envoûtement. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 57e année, n. 6, p. 412-421, 1913.
DESMANGLES, L. G. Replacing the Term "Voodoo" with "Vodou": A Proposal. *Journal of Haitian Studies*, Vol. 18, N. 2, Special Issue on Vodou and Créolité, 2012, p. 26-33.
DICKIE, M. W. What Is a Kolossos and How Were Kolossoi Made in the Hellenistic Period? *Greek Roman & Byzantine Studies*, Vol. 37, p. 237-257, 1996.
DUQUE, G. H. Do pé à letra: Os Amores de Ovídio em tradução poética. *Dissertação* (Mestrado em Letras), Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, Vitória, 2015.
FARAONE, C. Binding and Burying the Forces of Evil: the Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece, *Classical Antiquity*, 10(2), p. 165-220, 1991.
FRAZER, J. *O ramo de ouro*. Edição do texto: M. Douglas. Prefácio: D. Ribeiro Tradução: W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
GAGER, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.
GRAF, F. *La magie dans l'Antiquité greco-romaine*. Ideologie et Pratique. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
HASEGAWA, A. P. *Dispositio e distinção de gêneros nos Epodos de Horácio*: estudo acompanhado de tradução em verso. Tese (Doutorado em Letras Clássicas), Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2010.
JORDAN, D. R. A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26:2, p. 151-197, 1985.
OGDEN, D. Encantamentos de amarração: placas de maldições e bonecas de vodu nos mundos grego e romano. *In*: OGDEN, D.; LUCK, G.; GORDON, R.; FLINT, V. *Bruxaria e Magia na Europa*. Grécia Antiga e Roma. São Paulo: Madras, 2004, p. 17-101.

SÁNCHEZ NATALÍAS, C. Magical Poppets in the Western Roman Empire: a Case Study from the Fountain of Anna Perenna. *In*: MINNIYAKHMETOVA, T.; VELKOBORSKÁ, K. (Eds.). *The Ritual Year 10*. Magic in Rituals and Rituals in Magic. Innsbruck/Tartu: ELM Scholary Press, 2015, p. 194-202.
SILVA, C. R. C da. *Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito*. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.
TUPET, A-M. *La magie dans la poesie latine*. Des origines à la fin du régne d'Auguste. Vol. 01. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
WINKLER, J. C. The Constraints of Eros. *In*: FARAONE, C.; OBBINK, D. (Eds.). *Magika Hiera*. Ancient Greek Magic and Religion. New York: Oxford University Press, 1991, p. 214-243.

PENSAR O CONCEITO DE *MAGIA* E SUAS PRÁTICAS NA ANTIGUIDADE: A *HEKA* NOS PAPIROS MÁGICOS GRECO-EGÍPCIOS COMO UM ESTUDO DE CASO

Ana Paula Scarpa

Ao evocarmos o termo *magia* mobilizamos com ele uma série de significados imediatos que nos remetem à construção de ideias e representações muitas vezes vinculadas ao senso comum vigente. Com certa frequência, tais analogias iniciais envolvem ideias pré-formuladas, as quais dizem respeito ao suposto uso pragmático e interesseiro de poderes sobrenaturais e de saberes esotéricos, ou ainda à crença em superstições e em elementos ditos não racionais. Não raramente, observa-se também a vinculação do termo a uma preconcepção negativa, herdada de sua utilização como critério acusatório em diversos contextos tardo antigos, medievais e modernos. São exemplos ilustrativos desta última afirmação os casos de Numantina e Apuleio de Madaura, ambos julgados sob a *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (81 AEC)[1], ou ainda os inúmeros processos inquisitoriais abertos sob a acusação de "magia" ou "bruxaria", no contexto da Europa moderna e além[2].

Mediante essa associação quase imediata do termo às ideias de superstição, malefício e de dubiedade ritualística, pesquisadores e pesquisadoras contemporâneos chegaram, por vezes, a questionar a pertinência da utilização de *magia* como um conceito válido para construção de análises fundamentadas na objetividade e rigor metodológicos exigidos de pesquisas científicas. Por outro lado, observa-se o aumento significativo de investigações recentes que buscam reforçar a validade do conceito de *magia*, seja ao identificar a sua existência em inúmeras culturas antigas, ou ainda ao ressaltar a funcionalidade de sua utilização como uma categoria heurística de análise. Ou seja, como uma categoria geral de aproximação inicial a ser adaptada às especificidades contextuais em conformidade com o processo de elaboração das definições que contemplem os aspectos êmicos de tais práticas.

Dessa maneira, objetivamos discutir no presente capítulo alguns caminhos teórico-metodológicos aventados pelos estudiosos para a pesquisa acadêmica das práticas mágicas na Antiguidade. À vista disso, traçaremos um breve panorama de certas tradições de estudo do tema e suas respectivas contribuições à crescente consolidação da área nos âmbitos nacional e internacional. Em seguida, realizaremos a exposição do estudo de caso do qual partimos para construir nossa análise êmica mais específica, qual seja, o da tradição de práticas mágico-religiosas atestadas nos *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*, ou PGM[3], compostos majoritariamente entre os séculos I AEC e V EC[4].

---

[1] O julgamento de Numantina, relatado por Tácito em *Anais* (4,22), aconteceu em 23/24 EC e envolveu a acusação da ré por utilização de *venena* e *carmina* com a intenção de causar insanidade em Silvanus, por motivo de ciúme e rejeição (DICKIE, 2003, p. 141). Por sua vez, o julgamento do escritor e filósofo médio-platônico Apuleio de Madaura deu-se em 158/159 EC, sob a acusação de utilização da magia por parte do réu para se casar com a rica viúva Pudentilla. Possuímos registro do fato pelo testemunho direto do autor, nos escritos de sua *Apologia*. Para acesso a uma obra específica sobre o caso e a fonte citados por último, Cf. Silva (2014).

[2] Conforme exposto por Carlos Roberto F. Nogueira (2004), para o entendimento da *bruxaria* europeia "é necessário ter em mente que esta envolve, *a priori*, um pacto demoníaco; e uma contínua legislação por toda a Europa que esforçou-se para diferenciá-la de outras práticas mágicas – pois a bruxaria representava o grande mal, não sendo apenas uma prática herética, contrária à religião" (NOGUEIRA, 2004, p. 56). Dessa maneira, como apontou o autor, o termo de *bruxaria* aparece pela primeira vez apenas em 598 EC e seu desenvolvimento e conceituação como prática mágica estão "intimamente ligados ao triunfo do cristianismo" (NOGUEIRA, 2004, p. 57). Portanto, entendemos que tal prática e o conceito que a designa estão vinculadas a um contexto específico e, por isso, não devem ser projetados para outras conjunturas, tais como as antigas. Para acesso a uma obra de referência sobre os processos inquisitoriais abertos sob a acusação de *bruxaria* na Europa moderna, Cf. Ginzburg (1989).

[3] A sigla advém do título e formato de catalogação utilizados no compêndio *Papyri Graecae Magicae – Die Griechisten Zauberpapyri*, Vols. I e II, organizado e publicado por Karl Preisendanz, em 1928 e 1931, respectivamente. Desde então, a forma "PGM" tem sido comumente utilizada como meio de referência e denominação dos papiros que compõem o *corpus* destacado no presente capítulo. Por questões de concisão e facilitação referencial, passaremos a utilizar a sigla PGM de agora em diante.

[4] As datações desses papiros envolvem principalmente critérios paleográficos e filológicos. Portanto, na maioria das vezes, não apresentam definições muito rígidas em relação às datas de composição. É importante ressaltar que existem exemplares anteriores e posteriores ao período supracitado, porém, por seu aspecto fragmentário, pela indefinição dos estudiosos em categorizá-los como "greco-egípcios" ou "cristãos" e/ou, por fim, por não

Trataremos, portanto, de práticas mágico-religiosas diversas e baseadas na concepção egípcia de *heka* ( ), as quais perpassaram as vivências e o cotidiano dos indivíduos no Egito sob a dominação romana (I AEC-V EC). Práticas essas que apresentaram delineações bastante específicas ao longo desse contexto, em razão tanto das resoluções político-administrativas impostas à província do Império como da configuração multicultural da sociedade egípcia à época, a qual era resultado de processos prévios e contemporâneos de interação cultural, política e econômica no leste mediterrânico.

Os estudos sobre o conceito de *magia*

As transformações pelas quais a investigação histórica tem passado, em decorrência dos debates postos nas últimas décadas do século XX pelos estudos pós-coloniais e decoloniais, pelas análises sobre a globalização e seus limites, e pela ampliação da concepção de fonte história às variedades materiais, iconográficas, epigráficas, etc, reverberam na notória diversidade das pesquisas atuais, verificada em suas distintas bases teóricas, metodologias analíticas e referenciais cronológicos e geográficos. Desde as décadas de 1970 e 1980, historiadores e arqueólogos têm modificado o foco de suas interpretações sobre os contextos históricos, deixando de enfatizar as "culturas delimitadas" (*bounded cultures*)[5] para dedicarem-se cada vez mais à compreensão dos múltiplos processos históricos que acentuam as formas de interação e conectividade das ordens sociais, políticas, religiosas, econômicas e culturais do mundo antigo (MORRIS, 2003, p. 30; GUARINELLO, 2013, p. 54).

Entretanto, embora a abertura recente do campo ofereça aos estudiosos novas perspectivas e temáticas, o número reduzido de pesquisas acadêmicas dedicadas ao tema da *magia,* em comparação aos inúmeros estudos das tradições reconhecidas como *religiosas* na Antiguidade, ainda é algo que salta aos olhos. Da mesma forma, chama-nos atenção o fato de as categorias de *magia* e *superstição* continuarem a ser utilizadas em dias atuais para estigmatizar certas crenças e práticas, diminuindo a condição do *outro* – tal qual, por exemplo, a oposição entre *superstitio* e *religio* em pauta nas décadas finais da República romana[6]. Assentadas, em parte, no legado judaico-cristão de formação ocidental, tais preconcepções negativas sobre o diferente, o "pagão" e/ou o desconhecido em muito foram reforçadas por leituras parciais de fontes textuais do contexto greco-romano, ou ainda pelos primeiros estudos antropológicos destinados ao tema.

Desde o fim do século XIX até meados do século XX, a investigação acadêmica concernente ao tema da *magia* esteve majoritariamente sob responsabilidade dos antropólogos e etnógrafos. Conforme exposto por Paula Montero em *Magia e Pensamento Mágico* (1990), à época partia-se do pressuposto de que a magia "podia ser entendida como um sistema que se organiza[va] para compreender intelectualmente o mundo" (p. 21), o que servia ao propósito da Antropologia de procurar "entender a lógica que orient[ou] maneiras de pensar diferentes da nossa" (p. 5). Dessa forma, as contribuições do pensamento antropológico sobre o tema são inúmeras e, em muitos aspectos, ainda servem como ponto de partida para a elaboração de análises acadêmicas. Todavia, essas mesmas abordagens refletiram diretamente o contexto de produção dos séculos XIX e XX, bem como as

integrarem a categoria de "formulário mágico", geralmente não colocam em xeque a referência cronológica comumente adotada pelos estudiosos. De acordo com o material que consultamos, somente o PGM XL e o PGM XX são anteriores ao período do Egito romano. Utilizamos como referência, no presente capítulo, as datações propostas por William Brashear (1995, p. 3491-3492), e aquelas constantes no *Supplementum Magicum*, Vols. I e II (1990,1992), para os exemplares subsequência à catalogação do PGM CXXXI.

[5] Todas as traduções de línguas modernas presentes neste capítulo são nossas.

[6] Conforme explicitaram Mary Beard, John North e Simon Price (2002), uma das formas de se compreender o variado processo de mudanças que caracterizou a complexa construção de uma nova ordem imperial romana é pensá-la em termos de "diferenciação estrutural" e, para isso, a esfera religiosa parece muito elucidativa. Para os autores, o processo em questão suscitou dois aspectos particulares: o primeiro foi "o desenvolvimento de um ramo teórico (algumas vezes cético) de religião" acompanhado, por outro lado, do surgimento de "especialistas e entusiastas da religião"; o segundo foi "o desenvolvimento de limites mais bem definidos entre diferentes tipos de experiência religiosa: entre o lícito e o ilícito, entre a religião e a magia", ou ainda, entre a *religio* e a *superstitio* (BEARD; NORTH; PRICE, 2002, p. 149-150). Como definiram os autores, a *religio* "normalmente se refere às honras tradicionais oferecidas aos deuses pelo Estado", com foco naquilo que era público, "nos comportamentos coletivos direcionados aos deuses do Estado. A *religio* era exibida pelos indivíduos – desde o imperador até os membros das elites locais – primeiramente em um contexto público". Em contrapartida, a *superstitio* "se diferia da *religio* na sua devoção excessiva direcionada aos rituais e deuses, o que era geralmente visto como movido por um desejo inapropriado de conhecimento" (BEARD; NORTH; PRICE, 2002, p. 216-217). Como podemos observar, no estabelecimento das fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo, entre "nós" e "eles", a elite romana identificou uma série de estereótipos religiosos e serem diminuídos – principalmente a *magia* – sob o rótulo de *superstitio*.

convicções pessoais de alguns pesquisadores, os quais privilegiaram o uso de definições modernas para investigar os sistemas religiosos da Antiguidade. Em várias instâncias, conforme abordaremos em seguida, ecos dessa dinâmica reverberam até os dias atuais.

Alguns anos após o aparecimento da *Teoria Animista*, de Edward Tylor, apresentada na obra *Primitive Culture: researches into the development of Mithology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (1871), James George Frazer retomou a abordagem antropológica evolucionista, com o objetivo de compreender o desenvolvimento do pensamento humano a partir da progressão linear entre *magia*, *religião* e *ciência*. Em *The Golden Bough: a study in Comparative Religion* (1890), obra de referência sobre o tema, o antropólogo escocês apresentou-nos a contribuição de se pensar a magia como um saber técnico (*téchne*), baseado na concepção da dinâmica de funcionamento da natureza por meio de leis rigorosamente mecânicas, as quais, ao contrário da concepção *religiosa*, não estavam subsumidas às vontades de seres superiores e, por isso, eram compreendidas como manipuláveis por meio da intervenção consciente na ordem de causalidade do todo (1982, p. 34).

Dessa forma, as operações mágicas, tanto como a ordem natural do mundo, seriam regidas por leis fundamentais, a saber: *a Lei da Contiguidade,* na qual a parte carrega em si as propriedades e a possibilidade de representação do todo; e a *Lei da Similaridade*, na qual as semelhanças não apenas se atraem, mas também representam por relação de similitude àquilo ou àquele/a que se pretende atingir. Ambas as leis compõem o que o autor denominou como *Magia Simpática*, a qual, em sequência, caracterizou como "um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva" (1982, p. 34). Classificada como a forma mais primitiva do pensamento humano e atribuída como característica do "homem selvagem" (*savage*), a *magia* foi apresentada por Frazer como desprovida de racionalidades consideradas mais complexas, como a concepção religiosa de mundo ou a lógica científica de explicação dos fenômenos naturais (1982, p. 248-249).

Tal proposta encontrou adeptos e críticos durante a primeira metade do século XX, período no qual nomes importantes da Antropologia e Sociologia clássicas retomaram com recorrência o pensamento de Frazer, fosse para reforçá-lo ou para refutá-lo. Este foi o caso de Marcel Mauss que, em *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie* (1904), argumentou que toda *magia* é fundamentada essencialmente em uma "oposição natural" às *religiões*, uma vez que as últimas gozam de caráter oficial e, nas palavras do autor, "criam sempre uma espécie de ideal ao qual se dedicam hinos, votos e sacrifícios", ao passo que a magia "evita essas regiões". Para o antropólogo francês, em linhas gerais, "a interdição é o limite do qual toda a magia se aproxima" e, assim, todo rito mágico é "antirreligioso", não faz parte de um "culto organizado". É, com efeito, um "rito privado, secreto, misterioso e que tende, como limite, para o rito proibido" (2000, p. 22-23).

Como podemos observar, Mauss reforçou em sua abordagem alguns estereótipos e a polaridade (magia *vs.* religião) já encontrados em Frazer. Todavia, sua análise apresentou-nos também um ponto importante de inflexão sobre os estudos do tema ao afirmar que "os diversos elementos da magia são criados e qualificados pela coletividade" (2000, p. 108). Ou seja, por essa perspectiva, tal qual a *religião*, a *magia* possui caráter coletivo, uma vez que em ambas é possível de se encontrar níveis de submissão a seres considerados divinos e, principalmente, os elementos que as compõem – no caso da magia: *agentes*, *atos* e *representações*[7] – precisam ser socialmente reconhecidos para desfrutarem de alguma legitimidade. Dessa forma, Mauss inaugurou uma via importante de investigação antropológica e sociológica, na qual a preocupação das implicações sociais da agência dos praticantes e das práticas mágicas ganhou relevância e somou importantes contribuições ao campo.

Ao partir justamente do aspecto da coletividade e suas implicações para refletir sobre os desdobramentos sociais das práticas de *magia* e de *religião*, em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912), o sociólogo Émile Durkheim tomou como base analítica a oposição entre *religião* e *magia* a partir de dois apontamentos principais. Em primeiro lugar, na "marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, na hostilidade da segunda pela primeira". Assim como encontramos em Mauss, para Durkheim ambas apresentam uma autodefinição conscientemente construída em oposição à outra; o

[7] Conforme defendido por Marcel Mauss, na obra supracitada, toda *magia* é fundamentada essencialmente em uma base tripartite: os *agentes* (feiticeiros), os *atos* (ritos mágicos), e as *representações mágicas* (ideias e crenças) (2000, p. 10-16).

que, em sua acepção, faz com que os ritos mágicos sejam "diametralmente opostos às cerimônias religiosas", caracterizando-se principalmente pela "imoralidade", uma faceta contrária às funções religiosas de definição e manutenção dos princípios morais de uma dada sociedade (1996, p. 26-30).

Em segundo lugar, Durkeim destacou o fato de a magia não ter por efeito "ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida" – o que, para o autor, caracteriza um dos elementos definidores do conceito de *religião*. Conforme argumentou sobre o assunto, "não existe igreja mágica", uma vez que "entre o mago e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral" (1996, p. 26-30). Dessa forma, apesar de assumir o aspecto coletivo envolvido no reconhecimento e legitimação das práticas mágicas e seus praticantes, ao fim Durkheim categorizou-os com base em seu viés contrário aos princípios moralmente reguladores de uma sociedade, atribuindo a ambos (práticas e praticantes) um aspecto de agência antissocial, regido por propósitos pessoais.

Em diálogo direto com as discussões apresentadas, em 1925 Bronislaw Malinowski escreveu *Magic, Science and Religion*, obra que, ao ser lançada em 1948, rapidamente tornou-se referência para os estudos sobre magia e trouxe contribuições relevantes ao campo. Neste livro, o autor opôs-se à concepção evolutiva de Frazer, defendendo a perspectiva de que todas as sociedades são dotadas de racionalidades *mágica*, *religiosa* e *científica*. Assim como para Durkheim, Malinowski relacionou as duas primeiras à esfera cotidiana do *sagrado*, ao passo que a terceira esteve vinculada à dimensão do *profano*. Diferentemente das perspectivas supracitadas, nesta abordagem *magia* e *religião* foram ambas consideradas como "um modo de ação, bem como um sistema de crenças e um fenômeno sociológico, assim como uma experiência pessoal" (2015, p. 24). Por sua vez, para o autor, *pensamento mágico-religioso* e *pensamento científico* se complementavam já nas sociedades ditas "primitivas", uma vez que o primeiro era acionado quando a lógica de "saber técnico-racional" se mostrava insuficiente para explicar ou controlar uma determinada situação (2015, p. 17-18).

Todavia, ainda que tenha apresentado alguns avanços interpretativos importantes, Malinowski não diferiu dos demais estudiosos contemporâneos ao definir *magia* e *religião* em oposição uma a outra. Em sua interpretação, a *magia* foi apresentada como uma "arte prática" de "técnica limitada e circunscrita" que "visa resultados quantitativos diretos", uma "trivial trindade", composta por feitiço, rito e celebrante, baseada em mitologias também simples. Sendo "arte específica para fins específicos", estava limitada ao saber de especialistas, passado de geração em geração, e sua "simplicidade extrema" fundamenta-se na rígida dintinção entre *benefício* e *malefício*. Em contrapartida, para o autor, a *religião* possui propósitos e aspectos mais gerais e complexos, além de uma mitologia "mais variada e criativa", e, mesmo em seus estágios considerados "primitivos", teve importância pela "função que cumpr[iu] e pelo valor de sua crença e ritual" (2015, p. 88-89).

Além da contraposição à abordagem evolutiva frazeriana já destacada, o avanço mais expressivo da abordagem de Malinowski foi o enfoque da agência humana nas *práticas de magia*. Conforme argumentou, "a magia não é humana apenas em sua incorporação, mas [...] refere-se principalmente a atividades e estados humanos", assim como "não se dirige tanto à natureza quanto à relação do homem com a natureza, e as atividades humanas que a afetam". Nesse sentido, apesar de compor a esfera do sagrado, a *magia* não foi concebida como uma "força universal que reside em todos os lugares", nem uma concepção abstrata de poder, mas uma prática diretamente dependente da ação humana em executar ritos e feitiços reconhecidos por uma tradição coletiva (2015, p. 75-76)[8]. Por esta perspectiva, Malinowski propôs uma compreensão da *magia* a partir das relações sociais de poder que a engendram, reconhecendo em sua atividade uma forma de saber, de linguagem específica e, conforme as circunstâncias, uma justificativa para prestígio ou perseguição social (SILVA, 2014, p. 145)[9].

---

[8] Nesse sentido, quando afirma que "a magia não nasce de uma concepção abstrata de poder universal posteriormente aplicada a casos concretos", mas que "sem dúvida, surgiu de forma independente em várias situações reais" (MALINOWSKI, 2015, p. 78-79), Malinowski estabeleceu um diálogo também com a obra de Marcel Mauss, uma vez que o antropólogo francês foi o primeiro autor responsável por atribuir à magia uma dimensão coletiva e, ao fazê-lo, observou que, em determinadas sociedades, aos feiticeiros eram conferidos certa distinção social e, por vezes, algum destaque político (MAUSS, 2000, p. 108).

[9] É o caso, por exemplo, da análise funcionalista das práticas de *magia*, *bruxaria* e *consulta oracular* entre os Azande, realizada por E. E. Evans-Pritchard e publicada em *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). Nela, o

Como podemos observar pelo exposto até este ponto, a obra de James Frazer inaugurou uma tradição de estudos antropológicos retomada ao longo do século XX por Marcel Mauss (1904), Émile Durkheim (1912), Bronislaw Malinowski (1925), E. E. Evans-Pritchard (1937), L. Lévy-Bruhl (1966), Claude Levi-Strauss (1975), entre outros – os quais, por critérios de concisão, não poderão ser aqui descritos em suas especificidades – mas que, sob nosso ponto de vista e de maneira um tanto resumida, apresenta três características gerais principais.

A primeira delas é o propósito subjacente a todos esses estudos, de depreender aquilo que seria elementar ao pensamento mágico em prol da construção do que Gilvan Ventura da Silva chamou de "explicação global para os fenômenos mágicos a partir de descrições etnográficas obtidas junto às sociedades primitivas" (2003, p. 162); ou ainda, o que Robert Ritner caracterizou como "abordagens universalizantes" sobre a magia (2001, p. 47). Apesar de ter atingido grande repercurssão no meio acadêmico e fora dele durante a primeira metade do século passado, esse viés interpretativo encontra hoje bastante resistência entre os diversos historiadores e antropólogos[10] especialistas no tema. Conforme considerou Mathew Dickie, em *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (2003), tais empreendimentos "estão condenados ao fracasso", uma vez que não reconhecem que a noção moderna de *magia* "é produto de um conjunto de circunstâncias históricas advindas da Grécia antiga" e que, da mesma forma, "o conceito de magia nas culturas judaico-cristãs é descendente direto dessa noção" (p. 18). Portanto, é sempre necessário que localizemos as raízes etimológicas, ideológicas, simbólicas e significantes que compõem a formatação de um conceito advindo de um conjuntura específica, bem como identifiquemos suas modificações de sentido e aplicação ao longo do tempo, para que, por fim, a pertinência (ou não) de sua utilização como lente interpretativa de um determinado contexto histórico ou de um conjunto particular de práticas se dê de forma satisfatória.

A segunda característica refere-se à concepção evolucionista do desenvolvimento humano, em voga nos estudos apresentados, e que, a partir do pressuposto de que o homem era "primitivo" e "selvagem" em períodos mais remotos, não hesitou em associar as atividades mágicas àquilo que considerou como desenvolvimento intelectual diminuto. Dessa forma, o conceito previamente elaborado de *magia* ganhou conotações negativas baseadas em pré-concepções pessoais que desconsideravam a relação intrínseca de alteridade, bem como respondiam a interesses de seu contexto de produção[11]. Na abordagem teleológica do início do século XX, a qual possuía o propósito de exaltar os avanços tecnológicos e o aprimoramento de metodologias científicas concernentes a diferentes campos de estudo, como apontou Hans Dieter Betz em *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri* (1991), "a religião tornou-se uma fase de transição entre a ignorância pré-científica e o que tem sido chamado de cosmovisão científica moderna" (1991, p. 245).

O que nos leva, por fim, ao terceiro ponto a ser ressaltado: a definição de *magia* sempre em oposição à *religião*. Essa perspectiva propiciou a multiplicação de análises que revelam os juízos de valor

---

autor destacou a natureza das representações coletivas das práticas mágicas, as quais possuíam a função de explicar os infortúnios da vida cotidiana, bem como de estruturar o sistema socio-moral e parte da vida ordinária da sociedade zande. Entrelaçadas ao curso de todos os acontecimentos, dos comuns e dos extraordinários, as práticas de magia eram dotadas de lógica e racionalidade próprias, correspondentes às demandas e circunstâncias da sociedade em questão.

[10] Tanto a História como a Antropologia têm passado nas últimas décadas por revisões profundas de seus propósitos interpretativos, de seus métodos analíticos e de suas respectivas funções sociais, o que tem suscitado autocríticas por parte de seus pesquisadores, muito benéficas à expansão de ambas em direção a abordagens menos evolucionistas, eurocêntricas, colonialistas, etc. Um exemplo importante disso pode ser observado na obra de Talal Asad, um antropólogo que, dentre muitos trabalhos, tem dedicado sua obra à reflexão crítica do que chamou de as "definições trans-históricas de religião" elaboradas pela Antropologia do século XX – as quais categoriza como "inviáveis". Em *Genealogies of Religion* (1993), o autor chamou atenção para os riscos em se compreender *religião* como um sistema cognitivo e simbólico autônomo, conforme o fez Clifford Geertz. Por sua vez, Talal Asad enfatizou a necessidade de abordarmos as *práticas religiosas* concernentes a determinados contextos e sociedades históricos como um caminho mais profícuo de investigação. Para consulta direta a um texto importante do autor traduzido para o português, Cf. *A construção da religião como uma categoria antropológica* (2010).

[11] Mesmo em estudos especializados, como os da Egiptologia no início do século XX, a oposição entre *religião* e *magia* apresentou grande destaque. Como exemplo, podemos citar: Wallis Budge (1901); Alexander Moret (1906); de Adolf Erman (1907).

subjacentes a tais abordagens e que colocam em destaque lógicas explicativas polarizadas, tais como: secreto *vs.* público; individual *vs.* coletivo; imoral *vs.* moral; proibido *vs.* oficial; manipulação coercitiva *vs.* subserviência suplicativa; interesse privado *vs.* interesse comunitário, dentre outros. Todavia, observa-se uma mudança de enfoque durante a década de 1960, quando pesquisadores como Angelo Brelich, Walter Burkert e o grupo associado a Jean-Pierre Vernant desenvolveram importantes estudos sobre religião e mitologia na Antiguidade. Tais estudos modificaram não só o paradigma analítico das pesquisas sobre os temas destacados, como também as abordagens subsequentes sobre *magia* no mundo antigo. A partir de então, as principais compilações de fontes relativas à(s) prática(s) mágica(s) antiga(s) publicadas até meados do século XX[12] foram retomadas com o intuito de servirem à elucidação de conjunturas históricas.

Da mesma forma, a visão dicotômica entre *magia* e *religião* previamente aceita passou a ser bastante criticada pelos pesquisadores da Antiguidade, na medida em que, como apontou Jan Bremmer em *The Birth of the Term Magic* (1999), primeiro, a tensão do debate está sempre focada apenas na definição de *magia*, como se *religião* apresentasse uma acepção única; segundo, a *magia* não era um conceito estático; terceiro, não havia concordância entre as culturas antigas sobre o que constitui a *magia*; e, por fim, salvo poucas exceções, os antigos não as definiam em termos de contrariedade uma da outra. Segundo destacou o historiador holandês, além de refletir a visão dicotômica de mundo da tradição judaico-cristã (bem *vs.* mal), tal lógica de oposição "é um produto típico das classes médias vitorianas, com sua forte necessidade de autodefinição positiva contra os súditos coloniais no exterior e os camponeses em casa". Portanto, "não tem lugar em uma discussão sobre magia na Antiguidade" (p. 09-12).

Compreendeu-se, por essa nova perspectiva, que tratar *magia* e *religião* como dois constructos conceituais universais era aplicar arbitrariamente ideias e conceitos produzidos pela Europa moderna a outros contextos. Se para os antropólogos do fim do século XIX e início do século XX o imperativo de sua abordagem residia na necessidade de definir a *magia*, ou mesmo de categorizá-la dentro das relações de poder das comunidades julgadas "primitivas", após a década de 1960 o foco da maioria dos estudos históricos apresentados encontra-se na preocupação dos pesquisadores em compreender como as sociedades antigas conceberam suas próprias práticas mágicas[13].

***Magia*: conceito formulado *a priori*, abordagem heurística ou termo a ser evitado?**

A tendência êmica supracitada, entretanto, nem sempre foi unânime. Em *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion* (1991), Henk Versnel chama atenção para o fato de que as abordagens vinculadas ao entendimento de uma tradição a partir de seus próprios parâmetros – portanto, êmicas –, adensaram-se tanto na busca pela refutação da perspectiva evolucionista frazeriana que, ao fim, atingiram o extremo oposto de não diferenciarem absolutamente *magia* e *religião*. Mediante tal perspectiva, conforme expôs Versnel, deu-se a proposta – defendida por alguns pesquisadores e inaugurada por R.R. Marett[14] – de se suprimir completamente a utilização do conceito de *magia* nos estudos, uma vez que

---

[12] São elas, por ordem cronológica: *Inscriptiones Atticae* (1897), de Richard Wünsch; *Defixionum Tabellae* (1904), de August Audollent; *Papyri Graecae Magicae* (1928, 1931), de Karl Preisendanz; *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian* (1950), de Bonner Campbell.

[13] Contudo, é preciso ressaltar que o princípio da oposição entre *magia* e *religião* perdurou em alguns estudos posteriores e ainda apresenta alguma influência sobre a visão de determinados historiadores contemporâneos. Exemplo disso pode ser observado em *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts* (1986), uma obra introdutória e de recolha textual considerada referência na área, na qual George Luck recomenda que alguns critérios de diferenciação, apesar de não serem "verdades supremas", devem ser tomados como "diretrizes" interpretativas. Na palavras do autor: "a magia é considerada manipuladora, enquanto a religião depende da oração e do sacrifício; a magia aplica-se a fins específicos, ao passo que a religião enfatiza os fins em si mesmos [...]; a magia se concentra em necessidades individuais (muitas vezes egoístas ou imorais), enquanto a religião se preocupa com o bem-estar da comunidade (a família, a tribo, o Estado); as operações mágicas tendem a ser privadas, secretas [...], ao passo que os ritos religiosos ocorrem a céu aberto, durante o dia, visíveis para todos; a magia é caracterizada por um tipo de relacionamento comercial [...], enquanto o relacionamento típico da religião é aquele entre um fundador, líder, profeta ou 'homem santo' e um grupo de seguidores" (LUCK, 2006, p. 3).

[14] Robert Ranulph Marett, famoso etnólogo britânico vinculado à *British Evolutionary School* de Antropologia Cultural.

"qualquer distinção entre religião e magia [seria] uma ilusão baseada em uma variedade de falácias", o que representaria, assim, "uma projeção etnocêntrica e uma distorção histórica" (1991, p. 180). Sob esta abordagem, todas as práticas antigas deveriam ser indistintamente identificadas como *religiosas*.

Henk Versnel menciona ainda como adeptos de tal ótica nomes importantes do cenário acadêmico de meados do século XX, tais como Radcliff-Brown, C. Kluckhohn e D. F. Pocock[15]. Contudo, esforça-se por deixar claro sua não filiação à proposta, na medida em que, conforme defendeu, "embora reconhecidamente esta abordagem funcionalista tenha produzido resultados notáveis e duradouros, a rejeição do termo *magia* logo se revelará impraticável e, de fato, está colocando a carroça na frente dos bois" (VERSNEL, 1991, p. 177). Por seu turno, o autor advogou abertamente em favor de uma abordagem ética da *magia* e da *religião*, ou seja, que envolvesse conceitos desenvolvidos *a priori* pelos pesquisadores, os quais serviriam como guia à identificação e diferenciação inicial das práticas consideradas *mágicas* e *não-mágicas* – para além de religiosas ou não –, de um determinado contexto e cultura.

Em resposta direta a tal proposição, em *The Birth of the Term Magic* (1999), Jan Bremmer chegou a endossar o fato de que esta parece ser a posição mais satisfatória do ponto de vista acadêmico. Todavia, expôs em seguida a seguinte ressalva, com a qual concordamos: "no entanto, para ser viável, a definição ética de um conceito deve ser sempre a mais próxima possível do ponto de vista dos atores; caso contrário, logo deixará de ser uma definição útil" (1999, p. 09). Nesse sentido, a despeito da proposta de Henk Versnel e mais alinhada a proposições como as de Jan Bremmer, especialmente na década de 1990, o campo de pesquisa em *magia* na Antiguidade entrou no que David Frankfurter chamou de "período resolutamente êmico" (FRANKFURTER, 2019, p. 3).

A partir da década final do século XX, observamos a profusão de publicações em formatos de compêndio, nas quais autores e autoras especializados na investigação êmica das práticas, das terminologias, dos objetos, das ideias, dos conhecimentos e dos discursos vinculados à tradição mágica de contextos e culturas específicos, contribuíram com capítulos especializados, os quais, em conjunto, objetivavam fornecer ao leitor interessado uma visão panorâmica de *formas*, ou *fôrmas*[16]*,* mais abrangentes, tais como "magia na Antiguidade". Sem a pretensão de apresentá-los pormenorizadamente – o que não caberia ao presente capítulo –, ou ainda de listar todas as publicações concernentes ao período mencionado[17], citamos algumas publicações importantes, tais como: *Magika Hiera: ancient Greek and Magic Religion* (1991), organizada por Dirk Obbink e Christopher Faraone; *Ancient Magic and Ritual Power* (1995), organizada por Marvin Meyer e Paul Mirecki; *Magic and Ritual in Ancient World* (2002), organizada por Paul Mirecki e Marvin Meyer; *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (2005), organizada por Shaul Shaked, dentre outros.

Por sua vez, na segunda década do século XXI atestamos a permanência e intensificação dessa tendência de produção em formato de compêndios, refletida na publicação de obras as quais contam com contribuições mais variadas no que se refere tanto aos escopos cronológicos que abarcam quanto aos diversos referenciais culturais que apresentam. São alguns exemplos possíveis de serem aqui mencionados: *Contesti Magici – Contextos Mágicos* (2012), editado por Marina Piranomonte & Francisco M. Simón; *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World* (2014), organizado por Kimberly B. Stratton e Dayna S. Kalleres; *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: from Antiquity to the Present* (2015), organizado por David Collins; e *Magikè Téchne: formación y consideración social del mago en el*

[15] A apresentação destes nomes, bem como as citações nas quais suas respectivas propostas de supressão do termo *magia* aparecem estão listadas na nota 9 do referido artigo.

[16] Utilizamos aqui o conceito de *forma/fôrma* proposto por Norberto Guarinello (2003), artigo no qual o autor argumenta que "a História Científica, em todos os seus campos de especialização, opera de fato com formas (ou, antes, f(ô)rmas), mediante as quais os historiadores tentam dar sentido ao passado, criando uma sensação de realidade e completude" (GUARINELLO, 2003, p. 42). Para o autor, uma das *formas* utilizadas pelos historiadores é justamente a periodização. Por meio dela, segundo Guarinello, "os autores assumem que um período tem certas características comuns, de modo que documentos produzidos em uma mesmo 'época' podem ser relacionadas uns aos outros, podem ser comparadas, podem dialogar entre si" (GUARINELLO, 2003, p. 45).

[17] Os títulos aqui citados estão principalmente vinculados às publicações em língua inglesa, espanhola, francesa e italiana. Temos conhecimento da ampla produção em língua alemã, que acompanha as tendências de investigação histórica e filológica abordadas neste capítulo, contudo, por não acessá-las em sua língua original optamos por não incluí-las nas listas que se seguem.

Mundo Antigo (2017), organizado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco, Eleni Chronopoulou e Isabel Canzobre. Nos últimos anos, temos contado ainda com duas publicações importantes para as discussões apresentadas neste capítulo: *Guide to the study of Ancient Magic* (2019), organizado por David Frankfurter, e *Ancient Magic: Then and Now* (2020), organizado por Attilio Mastrocinque, Joseph Sanzo e Marianna Scarpini.

A dinâmica que identificamos acima dá-se também no cenário nacional, onde o aumento de trabalhos e publicações sobre o tema da *magia* na Antiguidade tem aberto um campo de debates cada vez mais promissor nas últimas décadas. Nomes importantes como Gilvan Ventura da Silva (UFES)[18], Maria Regina Candido (UERJ)[19], André Leonardo Chevitarese (URFJ) e Gabriele Cornelli (UnB)[20], Carlos Eduardo C. Campos (UFMS)[21]; Semíramis Corsi Silva (UFSM)[22], Ana Teresa M. Gonçalves (UFG) e Ivan Vieira Neto (PUC Goiás)[23]; Julio Cesar M. Gralha (UFF)[24], Patrícia Schlithler Cardoso (USP)[25]; Hariadne da P. Soares (UFES)[26]; Tamires Machado (USP)[27]; Aline Dias da Silveira (UFSC)[28]; Regina Maria C. Bustamante (UFRJ)[29]; Paulo Augusto S. Nogueira (PUC Campinas)[30]; Thiago Henrique P. Ribeiro (UFRRJ)[31]; Dolores Puga A. Sousa (UFMT)[32]; Daniel B. Justi (UNIFESSPA)[33]; Gabriel Paredes Teixeira (UFRJ)[34] e Arlete José Mota (UFRJ)[35], dentre tantos outros possíveis de serem citados[36], têm contribuído diretamente para o crescimento do tema de estudos no Brasil em suas múltiplas variáveis teóricas, documentais, cronológicas e espaciais[37].

Tendo em vista o quadro geral que buscamos apresentar até aqui, observa-se que os estudos nacionais e internacionais desenvolvidos nos últimos anos têm apresentado algumas perspectivas importantes de serem destacadas. A primeira delas diz respeito à faceta ritualística e aos desdobramenteos da materialidade nela envolvidos sob a perspectiva cada vez mais em voga das "práticas mágicas". Conforme salienta David Frankfurter na introdução do *Guide to the Study of Ancient Magic* (2019), ao trazer para o centro do debate as formas concretas e culturalmente bricoladas por meio das quais as ideias, os seres e as tradições religiosas e mágicas foram sentidas e experenciadas em seus respectivos contextos, tal concepção busca afastar-se do legado protestante dos estudos religiosos, o qual defendeu o aspecto do *espiritual*, do *intelectual*, ou ainda do *trascendente,* como teologicamente superiores e verdadeiramente dotados de crença e subserviência pessoais (p. 17-18).

---

18 Cf. Silva (1999; 2003).
19 Cf. Candido (2002; 2004).
20 Cf. Chevitarese e Cornelli (2007). Apesar de não tratar especificamente de magia, este livro apresenta diversos capítulos nos quais as práticas mágicas são abordadas.
21 Cf. Campos (2011; 2021).
22 Cf. Silva (2014; 2017).
23 Cf. Gonçalves e Vieira Neto (2010).
24 Cf. Gralha (2009).
25 Cf. Cardoso (2016).
26 Cf. Soares (2020).
27 Cf. Machado (2019).
28 Cf. Silveira (2019).
29 Cf. Bustamante (2006; 2008).
30 Cf. Nogueira (2020).
31 Cf. Ribeiro (2018).
32 Cf. Sousa (2014).
33 Cf. Justi (2010).
34 Cf. Teixeira (2019).
35 Cf. Mota (2010).
36 É imprescindível salientar que não temos a intenção de listar todos os pesquisadores e todas as pesquisadoras brasileiros/as que abordam os múltiplos aspectos da magia e suas práticas em todos as conjunturas históricas. Por uma questão necessária de concisão, optamos por apresentar neste capítulo alguns nomes de estudiosos e estudiosas de referência que, de algum modo, desenvolvem ou desenvolveram investigações vinculadas às variadas facetas da magia, seus agentes e agências, no mundo antigo.
37 Crescimento este que tem gerado iniciativas de destaque e de muita qualidade, tal como o dossiê *Magia, Advinhação e Ritos Apotropaicos na Antiguidade*, publicado pela Revista *Romanitas* em 2017. Cf. *Romanitas*, n. 09, Jan-Jun, 2017. Link de acesso: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/issue/view/813> (Acessado em 27/111/2021, às 17h). Citamos também a importante realização da 1ª Jornada Internacional de Estudos sobre Magia na Antiguidade e II Encontro Nacional do ATRIVM/UFMS, evento que deu origem à presente obra e que reuniu diversos especialistas do tema.

Por essa nova abordagen, segundo o autor, "a magia se torna o elemento de ação e presença em objetos procurados, combinados, criados, investidos em mediação, depositados, desgastados ou colocados publicamente" e, em todos esses casos, "é a agência no objeto material que se sente proteger, comunicar, curar ou amaldiçoar" (p. 18). Assim sendo, ao colocar o concreto, o objeto e o corporal como elementos importantes das práticas ritualizadas, a abordagem material tem representado um passo significativo no entendimento das muitas vertentes das práticas mágicas e religiosas envolvidas na cultura e vida humanas, além de representar uma abertura significativa do leque de fontes históricas a serem investigadas: *katadesmoi*, *defixiones*, *lamellae*, óstracos, papiros, amuletos, ingredientes de composição dos feitiços, tijelas apotropaicas, relevos, *kolossoi*, estatuetas humanas e de seres divinos, dentre muitos outros.

Por sua vez, a segunda perspectiva que destacamos refere-se à consciência do risco anacrônico e, no limite, a-histórico das interpretações puramente éticas, ou que busquem traçar uma oposição entre *religião* e *magia*, ao invés de uma relação de complementaridade entre ambas, na medida em que tanto uma quanto a outra apresentam dinâmicas de ação recorrentemente atestadas em conjunto. Como bem apontou Frankfurter, "rabinos amaldiçoam, padres escrevem amuletos, monges invocam demônios, xeiques oferecem feitiços de amarração, e assim por diante" (2019, p. 12). No que concerne ao mundo antigo, tais limites eram bastante nublados e estiveram muito distantes da rigidez das proposições conceituais puramente modernas, as quais precisamos sempre questionar.

Portanto, como observamos, no cenário mais recente de pesquias (1990-2020), a defesa da manutenção da categoria *magia* está posta, porém não como um conceito apriorístico e sim como uma "ferramenta heurística"[38]. Ou seja, como uma aproximação abrangente e provisória, adotada como diretriz inicial de análise, a qual pode e deve ser adequada e/ou inteiramente modificada mediante os desdobramentos interpretativos das especifidades dos contextos, fontes e culturas estudadas por meio de investigações que adotem, por fim, perspectivas as mais êmicas possíveis. Nesse sentido, destacam-se as variáveis terminológicas, ritualísticas, materiais e ideológicas particulares às culturas analisadas, como nos casos da *mageía* e da *goēteía* gregas, da *magia* e do *maleficium* latinos, do *kheshep* judaico, da ašiputu mesopotâmica, da *heka* egípcia, dentre muitas outras.

Estudo de caso: as práticas mágico-religiosas de *heka* atestadas nos PGM

No caso específico da última tradição mencionada, o conceito de *heka* (*hk*) é fundamental para se compreender a concepção egípcia de mundo e os desdobramentos de suas narrativas cosmogônicas em sistemas reais de crenças e práticas mágico-religiosas[39]. Em linhas gerais, na cultura egípcia antiga, *heka* era tanto a força cósmica de potência criadora e sacralizadora de tudo o que existia quanto a personificação desta potência na figura de um deus de mesmo nome, o deus Heka[40] (HORNUNG, 1996, p. 107).

[38] Ressaltamos que a proposta de utilização de *magia* como uma categoria heurística difere da abordagem ética anteriormente proposta por Henk Versnel, uma vez que a primeira prevê a possibilidade e, por vezes, a necessidade de mudanças e adaptações da abordagem inicial a fim de adequá-la às investigações êmicas realizadas e seus resultados específicos.

[39] Tanto por apresentar *status* de religião oficial nos períodos faraônico e ptolomaico, quanto por não serem indissociáveis no caso da tradição egípcia abordada, utilizaremos a designação "mágico-religiosa" para nos referirmos às práticas de *heka* no Egito Antigo.

[40] Ressaltamos que, ao longo de séculos de história, tanto a prática da *heka* quanto as representações do deus Heka sofreram modificações conjunturais. No entanto, por critérios de síntese e objetividade, oferecemos neste capítulo uma visão panorâmica dos conceitos em questão. Para acesso à exposição e análise mais detalhada da concepção egípcia de *heka*/*Heka* em variadas fontes textuais, Cf. Machado (2019).

De acordo com a tradição cosmogônica atestada na chamada *Teologia Menfita*[41], no início dos tempos, antes que existisse o mundo e os seres que o habitavam, a divindade primordial – Ptah[42] – manifestou seu poder criador por meio das palavras que proferiu e, assim, fez existir três emanações divinas específicas a partir de sua essência. Eram elas: *heka*, a força representativa da potência de criação de tudo que havia; *hu*, a personificação da palavra, ou do *logos* criativo; e *sia*, a personificação da compreensão ou percepção desse *logos*. Segundo tal tradição de explicação mitológica de mundo, a partir da confluência dessa tríade divina e de seus respectivos atributos, o universo habitado por deuses e homens, a ordem cósmica (*Ma'at*) e os demais deuses do panteão egípcio eram criados e recriados diariamente por meio da expressão da intelectualidade divina, manifestada nas palavras e em seus desdobramentos interpretativos (ideias) e imagéticos (DAVID, 2011, p. 123-126; MACHADO, 2019).

Dito de outra forma, conforme a divindade criadora chamava as coisas à existência por meio da palavra (*hu*), o poder de *heka* era o que possibilitava tais criações, traduzindo o que era ideia em reflexão tangível ou em imagem (*sia*). Dessa maneira, o deus Heka não criava os elementos do cosmos *ex nihilo*, mas os reproduzia a partir da potência criativa da divindade primordial expressa verbalmente e, ao fazê-lo, conforme afirmou Robert Ritner em *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (2008), atuava na "disseminação de imagens consagradas" transformando "uma unidade primordial numinosa em uma miríade de formas refletidas" (RITNER, 2008, p. 246). Apesar de ser uma força imanente à esfera divina em seu aspecto originário, a *Teologia Menfita* nos informa ainda que, desde o início da ordem cósmica, a potência criativa de *heka* foi ofertada pelos deuses aos homens como um presente.

Isto posto, é preciso elucidar que a narrativa aqui brevemente apresentada diz respeito a uma explicação mitológica da ordem cósmica, elaborada pelos egípcios para dar sentido a algo que concebiam como inerente ao seu mundo e, portanto, deve ser compreendida a partir de seus atributos alegóricos e representativos. Ao apresentá-la, interessa-nos ressaltar especialmente o fato de que, no Egito antigo, os indivíduos acreditavam compartilhar com os seres considerados divinos a capacidade de mobilizar a força criativa de *heka*, presente nas palavras (ditas e escritas) e nas representações imagéticas das coisas, a qual guardava em si a capacidade de animar, de sacralizar e de trazer à vida tudo o que existia.

Dessa forma, podemos depreender alguns traços importantes da cultura egípcia, que, em algum aspecto, foram perpassados pelo princípio de *heka*, tais como o caráter sagrado e altamente especializado da escrita hieroglífica, o cuidado especial que os egípcios nutriam em relação à produção de imagens (estatuária, pintura, etc.) e de símbolos, e, por fim, a possibilidade que acreditavam existir em se atingir um efeito desejado por meio da mobilização de certas palavras, representações imagéticas e ações representativas consideradas apropriadas a uma circunstância específica[43]. No que concerne ao tema do presente capítulo, torna-se possível, portanto, compreender como se desenvolveram no Egito antigo diversas dinâmicas ritualísticas baseadas na acepção de que tanto o acesso à esfera do sagrado quanto o alcance de efeitos pragmáticos desejados eram possíveis por meio do conhecimento e da utilização ritual adequados da potência de *heka*. Um exemplo deste uso pode ser observado em um trecho do PGM

[41] A existência de Heka como uma divindade e como potência abstrata (*heka*) pode ser atestada desde períodos recuados da história egípcia. A fonte citada com mais recorrência é o texto identificado como *Teologia Menfita*, escrito em uma pedra de granito preta – a Pedra de Shabaka – uma estela confeccionada para compor o templo de Ptah, em Mênfis, a qual traz esculpido um texto de narrativa cosmogônica e que poderia constar em papiros anteriores, os quais não chegaram até nós. Hoje sob a guarda do British Museum (EA 498), em Londres, a estela data do reinado de Shabaka (XXV Dinastia, *c.* 710 AEC). Outra fonte textual importante é a conhecida *Fórmula para se tornar o deus Heka* – a Fórmula 261 dos *Textos dos Sarcófagos* –, um encantamento no qual é dada ao morto a possibilidade de transformar-se no deus Heka e, para tal fim, uma narrativa cosmogônica é apresentada. A fórmula encontra-se na parte interna do Sarcófago S1C[a], proveniente de Siut (Cairo 28118/JE C6C). Ambas as fontes citadas nos evidenciam a importância de Heka não apenas na composição do panteão egípcio, mas também a centralidade de seu papel na concepção egípcia de criação mitológica e ordenação cósmica de seu mundo.

[42] Observa-se uma variação da divindade identificada como primordial a depender da fonte consultada. Optamos por mencionar Ptah por ser a divindade originária constante na *Teologia Menfita* atestada na Pedra de Shabaka, porém, no texto da *Fórmula para se tornar o deus Heka* (Fórmula 261 dos *Textos dos Caixões*) é Re-Atum quem desempenha tal função criadora.

[43] Robert Ritner nomeia esse aspecto da cultura egípcia como *Teologia Ka*, da qual considera o deus Heka como o expoente máximo, e define-a como a concepção que embasa o "princípio imagístico" que permeava a concepção mágico-religiosa egípcia, para a qual todas as imagens possuíam em si a manifestação de *heka* e, por isso, eram tanto projeções do divino como recipientes de sua essência (2008, p. 246-249).

II.193-196 (Séc. III EC)[44], no qual observamos a sacralidade dos símbolos grafados aplicada à cura de uma picada de escorpião:

193 Πρὸς σκορπίου πληγήν· ἐν χάρτῃ καθαρῷ τοὺς χαρακτῆρας |
194 ἐπίγραψον, ἐπίθες ἐν τῷ τόπῳ, ἐν ᾧ ἡ πληγή, καὶ ἐπίδησον ||
195 τὸν χάρτην, καὶ ἔσται ἄπονος πάραυτα. ἔστι δὲ οἱ χαρακτῆρες· |
196 γίνονται χαρακτῆρες ια'. |

193 *Para picada de escorpião*: em um pedaço limpo de papiro escreva os caracteres e coloque-o na parte do corpo onde se encontra a picada; enrole/
195 o papiro em volta, e a picada perderá sua dor imediatamente.
Estes são os caracteres: (são 11 caracteres).

Outro exemplo interessante e que pode ser encontrado no mesmo códice, porém no trecho entre as linhas 374-376[45], diz respeito ao poder das palavras aplicado a um feitiço para induzir insônia:

374 Ἀγρυπνητικόν· <λαβὼν> ὄστρακον ἀπὸ θαλάσσης γράψον· ||
375 ‘ιψαη ιαωα[ι] ἀγρυπνείτω μοι ἡ δεῖνα τῆς δεῖνα.’ ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ |
376 ἀγρυπνήσει.

374 *Feitiço para induzir insônia*: [Pegue] uma concha de mar e escreva:/
375 “ipsaē iaōai, faça-a, NN[46], filha de NN, ficar acordada por minha causa”. Naquela noite ela ficará acordada.

Como podemos observar nos feitiços supracitados e nos demais feitiços que compõem o *corpus* dos PGM, em concordância com o princípio egípcio da potência abstrata e criadora de *heka* estavam também os usos mágico-religiosos de estatuetas, relevos, vasos, animais, plantas, entre outros, aplicados como representações em cultos funerários, práticas médicas, rituais de execração, amarração, cura, etc. Por sua vez, os atos rituais também eram empreendidos com a finalidade de concretizar por meio de ações representativas – cercando, superpondo, queimando, amarrando, etc. – situações abstratas, tais como domínio, superioridade, imprecação, vitória, derrota e proteção. Em suma, como potência criativa, o princípio de *heka* embasava todo o sistema mágico-cúltico egípcio de crenças, estava presente no cotidiano das pessoas e fundamentava também os cultos desempenhados nos ambientes templários (SCARPA, 2021, p. 44).

Um dos aspectos mais característicos da cultura egípcia era a existência de grandiosos templos construídos para abrigarem as estátuas das divindades às quais eram dedicados. Compreendidos como uma espécie de microcosmo, como afirmou Márcia S. Vasques, em *Espaços urbanos e relações de poder no Egito Romano* (2014), “seu papel simbólico e religioso era central à concepção da vida egípcia” (p. 48). Em contraste com o exterior caótico (*Isfet*), o recinto do templo representava a ordem cósmica e a pureza divina. Seus pilones demarcavam o início de um espaço sagrado, no qual era proibida a entrada do indivíduo comum. O templo era mantido por sacerdotes, os representantes do faraó no exercício cotidiano das atividades mágico-religiosas, e apenas aos de maior prestígio dentre eles era permitido o contato com a imagem da divindade principal, que repousava na câmara mais recuada da edificação. Somente em ocasiões festivas as estátuas dos deuses eram levadas ao público em procissão por diferentes templos e até as margens do Nilo para que pudessem abençoar a inundação do rio e, com isso, propiciar

[44] PGM VII ou *P. London* 121, datado do século III EC, de proveniência desconhecia e hoje localizado no British Museum, em Londres. Transcrição: Karl Preisendanz (2001), *PGM* Vol. II. Tradução inglesa: John Scarborough, In: BETZ, 1992, p. 120-121.
[45] PGM VII ou *P. London* 121, datado do século III EC, de proveniência desconhecia, e hoje localizado no British Museum, em Londres. Transcrição: Karl Preisendanz (2001), *PGM* Vol. II. Tradução inglesa: Ronald F. Hock, In: BETZ, 1992, p. 127.
[46] As letras “NN” correspondem ao termo grego δεῖνα, e indicam o local de inserção dos nomes dos/as solicitantes e/ou da(s) pessoa(s) alvo(s) do feitiço.

plantios e colheitas futuros. Essas aparições eventuais à população que não lhes acessava cotidianamente renovavam, de tempos em tempos, a manutenção do calendário festivo-religioso, da ordem social no Egito antigo e reforçavam oficialmente as práticas mágico-religiosas institucionalizadas nos ambientes templários e baseadas nos princípios de *heka* destacados até o momento (DUNAND & ZIVIE-COCHE, 2004, p. 88; CLARYSSE, 2009, p. 565).

Segundo nos informa Geraldine Pinch, em *Magic in Ancient Egypt* (1994), a prática da *heka* é atestada em solo egípcio desde o 3º milênio AEC, e, diferentemente das principais características destacadas pelo paradigma antropológico apresentado no início deste capítulo, tanto no Egito faraônico quanto no ptolomaico a *heka* apresentava *status* de religião oficial, contava com sistemas de crença, atitudes rituais e racionalidade intrínseca altamente complexos, bem como esteve presente no cotidiano e na concepção de mundo dos egípcios (2006, p. 01). Não era, contudo, uma prática homogênea ou que não tenha apresentado alterações relevantes ao longo de séculos. Pelo contrário, sofreu importantes inflexões decorrentes das diferentes configurações políticas, sociais e de contatos culturais que marcaram a longa história do Egito antigo.

À mercê da munificência do Império e dos imperadores, durante todo o período de dominação romana, os templos egípcios e seus cultos sofreram a dilapidação progressiva de seu poderio simbólico e econômico. Conforme resumiu David Frankfurter, em *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance* (1998), desde as reformas de Augusto (*c.* I AEC) e de Septímio Severo (*c.* 200 EC) até os Editos cristãos do século IV EC e dos séculos posteriores, "o período romano pode parecer uma tentativa prolongada de controlar os cultos locais". Dessa maneira, o autor identificou, como uma das consequências das "fiscalizações sistemáticas do poder e de seus membros", a diminuição progressiva da hierarquia e do poder sacerdotal atuante nos templos desde o período ptolomaico (p. 198).

Todavia, em conformidade com o que os estudos de viés pós-colonial e decolonial têm demonstrado nas últimas décadas em relação às dinâmicas imperialistas romanas, é preciso destacar que o controle exercido por Roma, como um centro de poder, não representou a extinção das atividades provinciais de *heka* ou das atuações ritualísticas sacerdotais, mas "uma progressiva tendência centrífuga dos centros religiosos tradicionais em direção à prática local e doméstica", tal como defendido por Frankfurter (1998, p. 6). Ou seja, para compreendermos a delineação desse novo cenário mágico-religioso egípcio, em que o *status* de religião oficial passou a ser guardado cada vez mais pelo culto imperial em Alexandria, é preciso nos voltarmos a uma perspectiva de práticas religiosas privadas, ou de piedade pessoal[47], a qual aborde a contribuição da população egípcia à manutenção, mesmo que parcial e simbólica, das tradições mágico-religiosas anteriormente em voga.

Um fato que perdura e que guarda em si importância fundamental é a dependência da condição egípcia de existência em relação à prática ritualística de *heka* e tudo que ela engendra: a (re)criação do mundo, a manutenção da *Ma'at*, a demarcação dos tempos sagrado e profano, a condição de existência do ciclo agrícola, etc. Dessa maneira, ainda que a perda progressiva de prosperidade e autonomia dos templos tenha ocasionado a impossibilidade da realização dos grandes festivais religiosos, sobretudo a partir da crise econômica do século III EC, isso não significou o fim das práticas mágico-religiosas

[47] A utilização da expressão "religião popular" é objeto de debates no campo. Em detrimento da utilização do termo "popular", David Frankfurter, por exemplo, opta pelo conceito de "religião local", pois considera que este é o termo que melhor "acomoda e destaca as importantes continuidades da prática religiosa entre as classes socioeconômicas" no Egito do período romano (FRANKFURTER, 1998, p. 34). Por sua vez, Lucy Grig reconhece as particularidades e utilidades das concepções anteriores e, em diálogo com Frankfurter, propõe ainda conceitos alternativos, como o de "religião cotidiana" ou "religião vivida", para pensarmos as religiosidades antigas como parte da cultura popular (GRIG, 2017, p. 25-27). As expressões que optamos por utilizar acima advêm, por seu turno, da abordagem apresentada por Françoise Dunand & Christiane Zivie-Coche (2004), na qual as autoras nos alertam para o risco da "ambiguidade" da expressão "religião popular" e das pressuposições que, muitas vezes, associam a ideia de "popular" à magia, à superstição ou ao irracional e, assim, parecem fazer uma distinção clara entre uma religião oficial, ou de elite, e uma religião popular, concebida como mera distorção da primeira. Conforme defenderam, "ao invés de uma 'religião popular' difícil de distinguir, seria melhor falar de 'práticas religiosas privadas', isto é, aquelas que ocorriam fora dos templos" (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2004, p. 299), uma vez que no entendimento de Dunand & Zivie-Coche para o caso específico do Egito antigo, "no final das contas, embora não participassem dos cultos nos templos, os fiéis tinham muitas maneiras de mostrar sua adesão ao sistema religioso no qual viviam" (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2004, p. 305-306).

ligadas à cotidianidade e proteção divina da população egípcia. No mesmo sentido, não representou o rompimento do contato dos autóctones com seus deuses, uma vez que o aumento do número de santuários abertos ao público buscava suprir os aparecimentos outrora cíclicos das grandes divindades. Ademais, a veneração de estelas e estátuas de cura denotavam a constância das práticas privadas de religiosidade à parte da situação dos templos (FRANKFURTER, 1998, p. 49; SOARES, 2020, p. 235-236).

Em vista disso, a tradição ritualística em destaque permite esclarecer não só a continuidade da relevância social do sacerdote, como um agente dotado do saber prático em realizar tais rituais, mas também o fato de que a especialização cada vez maior desses indivíduos em relação ao conhecimento e execução de tais ritos foi condição fundamental para que eles mantivessem o potencial carismático de seu ofício fora dos templos. Anteriormente, a distinção social dessa casta residia em seu domínio da leitura e escrita adquiridos nos *scriptoria* – o que os caracterizavam como "sacerdotes-leitores". Face a uma população majoritariamente analfabeta, tal saber os habilitava a atuar como intérpretes e mediadores de narrativas mitológicas, invocando a autoridade do templo e transmitindo o poder da *heka* imanente à palavra e às imagens por meio da confecção de amuletos, do desempenho dos ritos de queimas de nomes, das consultas oraculares, dentre outros.

Com as ações romanas de restrição à autonomia política e econômica dos templos, testemunha-se, por documentação material e papirológica, a atuação diferenciada dos antigos "sacerdotes-leitores", cada vez mais alheios aos recintos dos templos e desvinculados da prática institucionalizada de *heka*[48]. A atuação itinerante desses agora "sacerdotes-magos"[49], bastante influenciada pelas práticas helenísticas da μαγεία (*mageía*) e γοητεία (*goēteía),* outrora assimiladas no período ptolomaico, figurava principalmente nos ambientes urbanos e vinculava-se às necessidades cotidianas de uma clientela diversificada. Nessa modificação de cenário, todo o reconhecimento, especialização ritual e carisma que os acompanhavam ampliaram sua autoridade a um universo cultural, religioso e simbólico mais amplo (BORTOLANI *et al.*, 2019, p. 12-14).

As continuidades e rupturas da tradição egípcia da prática de *heka* das quais tratamos podem ser observadas no contexto romano de dominação do Egito por meio dos chamados *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* (*PGM*), um extenso *corpus* papirológico, composto majoritariamente entre os séculos I AEC e V EC, e que apresenta especial concentração de produção nos séculos III e IV EC. São, com efeito, junções de textos de diversas naturezas e extensões, registrados em papiros simples, em rolos e em códices de papiros, que pertencem ou à categoria de "magia aplicada", na qual constam os materiais resultantes dos rituais já desempenhados, ou à categoria de "formulário mágico" (BRASHEAR, 1995, p. 3404). Nesta segunda faceta, compreendem uma série de fórmulas, instruções para confecção de amuletos[50], de

[48] Tal afirmação pode ser comprovada por meio dos registros arqueológicos, os quais nos informam a descoberta de materiais ligados à prática mágico-religiosa e de *Papiros Mágicos* em diferentes regiões e cidades, como Tebas, Fayum, Oxyrrinco, Tebtunis, etc, e em ambientes diversos, como, por exemplo, sítios funerários, banhos, ginásios, dentre outros. Para acesso à bibliografia referente a esses dados, é possível consultá-los nos seguintes compêndios: Betz, 1992; Brashear, 1995; Daniel & Maltomini, Vol. I, 1990; Daniel & Maltomini, Vol. II, 1992; Preisendanz, Vol. I e II, 2001.

[49] As terminologias "sacerdote-leitor" e "sacerdote-mago" foram apropriadas de Frankfurter (1998).

[50] Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM XVIIc; LIX; LXXI; VII.218-221, 311-316, 317-318, 579-590; XXVa; CXX; CXXIX; CXIV; IV.86-87, 88-93; LXXXVI; LXXXVII; XCVI; CXIII; XLI; XLII; LX; XLV; XLVIII; XXVb; XXVc; XXVd; XLIX; LIII; LIV; LV; LVI.

remédios, de encantamentos que visam amor[51], amarração[52], imprecação[53], cura[54] e contato direto com os seres considerados divinos[55], bem como prescrições ritualísticas para o desempenho de adivinhações[56], invocações[57], exorcismos[58], leituras astrológicas[59] e de sonhos[60], para uso de ervas, minerais, substâncias aromáticas, dentre outros.

A heterogeneidade e as variáveis de aplicação da potência de *heka* nas prescrições ritualísticas dos PGM não se encontram apenas na multiplicidade de suas finalidades, mas aparecem também nas composições de seus feitiços e encantamentos. Dispersos pelos papiros encontram-se fragmentos de hinos dedicados aos deuses; pequenas narrativas míticas, as *historiolae*, que remetem ou a tradições mitológicas anteriores ou reproduzem criações dos próprios praticantes nos momentos de execução dos rituais; diversos signos e símbolos que representam as imagens que deveriam ser gravadas; as *figurae magicae*, que são desenhos representativos das divindades, demônios, anjos, figuras humanas e animais sobre os quais se pretendia agir; e, por fim, as *voces magicae*, um conjunto de repetições de vogais e/ou consoantes, projetadas para causar impacto auditivo e efeito visual na estrutura e desempenho dos encantamentos.

Nesse sentido, podemos observar que atributos essenciais da concepção egípcia de *heka* subjazem a tradição das práticas registradas no *corpus* papirológico destacado, como a sua vinculação às narrativas míticas primordiais, à sacralidade da escrita, das imagens e da oralidade, tanto como das representações corporais e sonoras desempenhadas pelos praticantes durante os rituais. Ainda que os PGM inegavelmente reflitam também a influência pragmática da *mageía* e da *goēteía* gregas, no limite, é a potência criadora de *heka* que anima, inspira, sacraliza e dota de certa agência os objetos, as falas, os escritos, as representações imagéticas, as atitudes ritualizadas do praticante e os resultados materiais desses ritos: amuletos, *katadesmoi*, óstracos, *lamellae*, estatuetas, remédios, venenos, etc. Tais características podem ser observadas no PGM IV.2359-2372[61] (Séc. IV EC), um feitiço destinado à prosperidade dos negócios e que envolve a confecção de uma estatueta de Hermes, a qual é sacralizada segundo o princípio de *heka,* a partir das palavras mágicas grafadas em um pedaço de papiro guardado no interior da figura:

2359 Πρακτίκον· λαβὼν κιρρὸν κηρὸν καὶ ||
2360 χυλοὺς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μῖξον καὶ |
2361 πλάσον Ἑρμὴν ὑπόκενον, τῇ εὐωνύμῳ |
2362 κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῇ δεξιᾷ μαρσίπ|

---

51 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM CXXII.26-50; XXXII; VII.300a-310, 385-398, 405-406, 459-461, 462-466, 467-477, 593-619, 643-651, 661-663, 969-972, 937-980, 981-983; XXIVb; LII.1-9, 9-19; LXVIII; LXXVIII; LXXXIV; LXI.1-38, 39-71; LXII.1-24; LXVII; XIXb.1-3, 4-18; IV.94-153, 1390-1495, 1496-1595, 1716-1870, 1872-1927, 1928-2005, 2006-2125, 2441-2621, 2891-2942, 2943-2966; XVIIa; XXXVI.69-101, 102-133, 134-160, 187-210, 295-311, 333-360, 361-371; XXXVIII; XXXIX; X.1-23; XIXa; CI.

52 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM XV; XVI; CIII; VII.191-192, 394-395, 417-422, 429-458; IV.2125-2139; XXXVI.1-34; VIII.

53 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM XL; LI; LXII.76-106; V.304-369; XXXVI.231-255; LVIII.1-14; LXIV; CXXIV.1-5, 6-23.

54 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM XXIII; CIV; CXXX; XVIIIb; CVI; LXXXVIII; XC; XVIIIa; XLIII; XCIV.10-16; CXXVIII; XLVII; XLIV; LXXXIII; XCIX; C; *P. Oxy.* LXII 3068; *P. Lugd. Bat.* XXV 9.

55 Para acesso a alguns exemplos de rituais de *systasis* presentes nos PGM por meio de um levantamento realizado por Hariadne P. Soares (2020, p. 202), Cf. PGM I.42-195; II. 1-64, 64-183; III. 187-262, 494-611; IV.154-285, 633-731; V.755-780; VII.505-528; VIII.1-63; XIII.1-343, 344-646, 927-931.

56 Para acesso a alguns exemplos, Cf. VII.155-167, 407-410, 795-845, 1009-1016; IV.154-285, 3209-3254; XXXVI.102-133; XIVc; LXII.24-46; *P. Noviomagensis* inv. 2.

57 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM XXI; VII.591-593; I.262-347; CXVI; CV.

58 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM IV.86-87, 3007-3086; LXXXIX; XCIV.17-21; LXXXV.

59 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM CX; VII.272-283, 284-299; IV.835-849; LXII.52-75; III. 275-281.

60 Para acesso a alguns exemplos, Cf. PGM VII.222-249, 250-254, 255-259, 359-369, 407-410, 478-490, 664-685, 703-726, 740-755, 795-845, 1009-1016; XII. 107-121, 121-143; 144-152, 190-192; IV.3172-3208; CII. VIII.64-110; XXIIb.27-31, 32-34; *P. Oxy.* LVI 3834; *P. Oxy.* XLVI 3298, verso, 41-44.

61 PGM IV ou *P. Bibl. Nat. Suppl.* gr. 574, datado do século IV EC, advindo de Tebas, e hoje localizado na Bibliothèque Nationale, em Paris. Transcrição: Karl Preisendanz (2001), *PGM* Vol. I. Tradução inglesa: Ronald F. Hock, In: BETZ, 1992, p. 81.

2363 πιον. γρὰφε εἰς χὰρτην ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα |
2364 ταῦτα, καὶ θεωρήσεις ἀκατάπαυστον· ||
2365 ‘χαϊωχεν ουτιβιλμεμνουωθ· |
2366 ατραυϊχ· δὸς πόρον καὶ πρᾶξιν τῷ τόπῳ |
2367 τούῳ, ὅτι Ψεντεβηθ ἔνθαδε κατοικεῖ.’ |
2368 καὶ ἐνθεὶς ἀνάπλασον τῷ ὁμοίῳ κη|
2369 ρῷ, κατάθου δὲ αὐτο εἰς τοῖχον, ἀθεώρητον, ||
2370 στέφε δὲ αὐτὸν τῇ ἔξω καὶ ἐπίθυσον |
2371 αὐτῷ ἀλέκτορα σπείσας οἶνον Αἰγύπτιον, |
2372 κάε δὲ αὐτῷ λύχνον ἀμίλτωτον. |

Feitiço para negócios: pegue cera de abelha amarela e /
2360 o sumo de planta lunar e de hera rasteira e misture-os para formar uma estatueta de Hermes com o fundo oco, segurando na mão esquerda uma varinha de arauto e na direita um pequeno alforje. Escreva em papiro hierático esses nomes e você terá negócios contínuos: /
2365 ‘chaiōchen outibilmemnouōth atrauich. Conceda renda e negócios a este lugar, porque Psentebeth mora aqui'. Coloque o papiro dentro da estatueta e preencha o espaço oco com a mesma cera de abelha. Em seguida, deposite-a em uma parede, em um lugar imperceptível, /
2370 enfeite-a com uma guirlanda no lado esquerdo, e sacrifique em seu nome um galo, e faça a ele uma oferenda de vinho egípcio, e acenda para ele uma lâmpada que não seja de cor vermelha.

Assumimos, assim, a trajetória metodológica possível, destacada pelas pesquisas mais recentes, das quais tratamos anteriormente, na qual partimos da concepção heurística de *magia*, compreendida como toda ação humana ritualizada e previamente determinada, desempenhada por um agente dotado do objetivo de suscitar alguma interferência na ordem causal ou natural do mundo a partir do acesso e/ou assistência de potências consideradas supra-humanas, divinas ou sagradas. Como um segundo passo, e tendo em vista a proposição final de análise da tradição em parâmetros êmicos atestados, assinalamos as seguintes especificidades da prática egípcia de *heka* entre os séculos I AEC e V EC, segundo os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*:

(a) É prática porque é sempre ação humana;
(b) É prática ritualizada e, dessa forma, é um saber técnico vinculado tanto à posse dos textos prescritivos quanto ao conhecimento sobre o que, com o que, como, quando e onde tais práticas deveriam ser desempenhadas, a depender da demanda pré-determinada;
(c) Vincula-se a prescrições que refletem um saber técnico acumulado por séculos nos ambientes templários;
(d) É dotada de certo atributo coletivo, uma vez que evoca a tradição da prática ritualística sacerdotal socialmente reconhecida pela população autóctone;
(e) Não apresenta juízos de valor intrínsecos à sua existência;
(f) Parece tender, dentro do período destacado, a um saber técnico que se profissionaliza mediante as resoluções administrativas romanas de enfraquecimento do poder simbólico, religioso e econômico dos templos egípcios, e, com isso, extrapola os *scriptoria* e as atividades sacerdotais de cultos templários para ganhar atributos de itinerância;
(g) É cada vez mais multifacetada e multicultural em razão da ampliação do espectro de demandas cotidianas, tanto quanto da proveniência estrangeira de materiais, línguas e divindades envolvidas em sua prática;
(h) Compreende a ação de interferência na ordem natural do mundo como algo possível, uma vez que, segundo a configuração cosmológica apreendida por seus praticantes, tal potência (*heka*) fora atribuída pelos deuses à agência humana desde o início dos tempos;
(i) Apesar de ação humana, na acepção de seus praticantes, ela depende diretamente de poderes advindos da esfera do sagrado, a qual é povoada por diversos seres que vão desde as divindades amplamente reconhecidas até os anjos, *daimones*, personagens míticos e espíritos de pessoas mortas;
(j) Por fim, possui força de potência que varia de acordo com a capacidade do praticante em invocar tais seres considerados superiores e em impeli-los a agirem favoravelmente à sua causa.

Como buscamos apresentar no presente capítulo, longe de haver a aculturação uma vez postulada pela perspectiva da *romanização*, as populações autóctones demonstraram uma relevante capacidade de redefinir certas fronteiras internas de suas ordens sociais frente ao contato com a ordem imperial romana; ainda que tais processos não fossem desprovidos de disputas, violências, opressões e perdas significativas por parte dos dominados – o que nunca podemos deixar de ressaltar (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 28; GUARINELLO, 2013). Por outro lado, conforme os conteúdos dos PGM nos permitem entrever, a tradição egípcia de prática de *heka* demonstrou também alguns traços importantes de adaptação e resiliência a partir do século I AEC, na medida em que atestamos o processo progressivo de desvinculação das práticas mágico-religiosas egípcias dos templos e das funções sacerdotais tradicionais e sua reconfiguração rumo à aplicabilidade dos conhecimentos rituais, medicinais, divinatórios, etc. a finalidades cada vez mais pragmáticas e voltadas às necessidades cotidianas da população egípcia em geral.

Dessa forma, percebemos como não é possível se compreender as novas delineações dos contornos dessa prática mágico-religiosa de *heka* no Egito romano fora de seu contexto de produção e aquém do emprego de diferentes parâmetros analíticos, tanto em termos de tempo como de espaço. Ao identificar uma conjunção cada vez maior de divindades, rituais, fórmulas e práticas heterogêneas mobilizadas podemos visualizar a flexibilização das fronteiras culturais e religiosas locais, as quais passam a visar a eficácia do procedimento mágico aliada ao atendimento de maior quantidade de circunstâncias e pessoas. Tais modificações de longa duração representam, em nossa leitura, tanto um reflexo dos desdobramentos locais de adaptação à ordem imperial romana quanto um fenômeno possível em razão de processos prévios e contemporâneos de contato cultural no Mediterrâneo Antigo.

Ressaltamos, por fim, que a análise da documentação papirológica aqui proposta como fonte primária – os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* – pode e deve servir como uma referência importante de investigação histórica, na medida em que nos fornece uma outra imagem da *magia* na Antiguidade, atestada como uma tradição comumente difundida, cotidianamente reconhecida e destituída da visão relacionada às suas práticas, a qual encontramos de forma recorrente nas fontes literárias de tradição greco-latina.

Considerações Finais

Em suma, é bastante comum que os estudiosos do tema dediquem as primeiras páginas de seus trabalhos à apresentação da perspectiva teórico-metodológica a qual se vinculam e, com isso, ao esclarecimento de quais vertentes de análise partem para pensar o problema da *magia* no mundo antigo e seus descompassos interpretativos em relação às concepções modernas do termo. Observamos nisso um passo fundamental para que tanto o pesquisador quanto o leitor interessado tenham claros os questionamentos iniciais que movem uma pesquisa acadêmica, bem como seus limites e possibilidades interpretativos. De toda sorte, a multiplicidade cada vez maior de estudos nacionais e internacionais dedicados ao tema da *magia* na Antiguidade tem, em todos os sentidos, só a somar na construção de um campo interpretativo cada vez mais rico em caminhos a serem percorridos e em resultados satisfatórios a serem compartilhados com o público em geral.

Documentação literária

BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation*, including the Demotic Spells. 2ª Ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.

DANIEL, R. W.; MALTOMINI, F. (Ed.) *Supplementum Magicum* [Papyrologica Coloniensia 16.1]. Volumes I. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

DANIEL, R. W.; MALTOMINI, F. (Ed.) *Supplementum Magicum* [Papyrologica Coloniensia 16.1]. Volumes II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.

MARTÍNEZ, J. L. C.; ROMERO, M. D. S. *Textos de Magia en Papiros Griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae* – Die Griechischen Zauberpapyri. 3ª Edição. Volume I. Munique; Leipzig: K. G. Saur, 2001.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae* – Die Griechischen Zauberpapyri. 3ª Edição. Volume II. Munique; Leipzig: K. G. Saur, 2001.

Referências Bibliográficas

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. Trad.: E. Dullo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Volume I: A History. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BETZ, H. D. Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri. *In*: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera.* Ancient Greek Magic and Religion. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

BORTOLANI, L. M.; FURLEY, W. D.; NAGEL, S.; QUACK, J. F. (Eds.) *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*. Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions. [Orientalische Religionen in der Antike. 32]. Berlim: Mohr Siebeck Tübingen, 2019.

BRASHEAR, W. M. The *Greek Magical Papyri*: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994). *In*: HAASE, W. *Aufstieg um Niedergang der Römischen Welt* II.18.5. Berlin, New York: De Gruyter, 1995, p. 3380-3684.

BREMMER, J. N. The Birth of the Term Magic. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126, p. 1-12, 1999.

BUSTAMANTE, Regina. M. C. Rituais de sacrifício: entre a Religio e a Superstitio. Análise comparativa entre o discurso jurídico imperial e o imagético provincial no Baixo Império. *In:* SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. (Org.). *As identidades no tempo*. Ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006, p. 321-351.

BUSTAMANTE, R. M. C. Auspícios e Rituais de Adivinhação na Roma Antiga, *Cadernos do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade – CEIA*. Vol. 1, p. 149-163, 2008.

CAMPOS, C. E. da C. Práticas da Magia no Mundo Romano (séc. II A.C. - II D.C.). *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Setembro, 2011b, p. 1-13.

CAMPOS, C. E. da C. As Tabellae Defixionum da região do Lácio (I AEC - II EC): tradução e análise textual. *Tese* (Doutorado em Letras Clássicas), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

CANDIDO, M. R. Magia do *katádesmos*: téchne do saber-fazer, *Hélade*, 3 (1), 2002, pp. 23-34.

CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CARDOSO, P. S. F. *Voces Magicae*: o poder das palavras mágicas nos Papiros Gregos Mágicos. *Dissertação* (Mestrado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, 2016.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo*. Ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume, 2007.

CLARYSSE, W. Egyptian Religion and Magic in the Papyri. *In*: BAGNALL, R. S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2009.

COLLINS, D. J. (Ed.). *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West*: from Antiquity to the Present. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DAVID, R. *Religião e magia no Antigo Egito*. Trad.: Â. Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DICKIE, M. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Londres; Nova York: Routledge, 2003.

DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C. *Gods and Men in Ancient Egypt*: 3000 BCE to 395 EC. Londres: Cornell University Press, 2004.

DURKHEIM, É. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. 4ª ed. Trad.: P. Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELLER, J. D. *Introdução à Antropologia da Religião*. Trad.: G. A. Titton. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. 1ª ed. Trad.: E. V. de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera*. Ancient Greek Magic and Religion. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

FRANKFURTER, D. *Religion in Roman Egypt*. Assimilation and Resistance. Princeton; Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

FRANKFURTER, D. (Ed.). *Guide do the Study of Ancient Magic*. Leiden; Boston: Brill, 2019.

FRAZER, J. G. *O Ramo de Ouro*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

GONÇALVES, A. T. M.; NETO VIEIRA, I. Religião e Magia na Antiguidade Tardia: do Helenismo ao Neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis, *Dimensões*, vol. 25, p. 4-17, 2010.

GRAF, F. *Magic in the Ancient World*. Translated by F. Philip. Cambridge; Massachusetts; Londres: Harvard University Press, 1997.
GRALHA, J. C.. M. A Legitimidade do poder do Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas. *Tese* (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, 2009.
GRIG, L. (Ed.). *Popular Culture in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
GUARINELLO, N. L. Uma Morfologia da História: as formas da História Antiga, *Politeia: História e Sociologia*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
GUINZBURG, C. *História Noturna*: decifrando o Sabá. Trad.: N. M. Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
HORNUNG, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. The One and the Many. Trad.: J. Baines. Nova York, Cornell University Press, 1986.
JUSTI, D. B. Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos, *Revista Jesus Histórico*, v. 5, 2010, p. 1-23.
LÉVI-STRAUSS, C. O Feiticeiro e sua Magia. *In*: *Antropologia Estrutrual*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213.
LÉVY-BRUHL, L. *How natives think*. Washington: Washington Square Press, 1966.
LUCK, G. *Arcana Mundi*: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts. 2ª Ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
MACHADO, T. *Heka*: Magia, Ideia e Personificação. Uma análise conceitual dos textos funerários do Egito Antigo. *Dissertação* (Mestrado em Letras Orientais), Universidade de São Paulo, 2019.
MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion*. Nova York: Doubleday Anchor Books, 2015.
MASTROCINQUE, A.; SANZO, J.; SCARPINI, M. (Eds.). *Ancient Magic*: Then and Now. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.
MAUSS, M. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. 1ª ed. Trad.: J. F. E. Martins. Lisboa: Edições 70, 2000.
MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, 1995.
MIRECKI, P.; MEYER, M. (Ed.). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
MONTERO, P. *Magia e Pensamento Mágico*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1990.
MORRIS, I. Mediterranization, *Mediterranean Historical Review*. Vol. 18, No. 2, p. 30-55, Dec. 2003.
MOTA, A. J. Invocação, Súplica, Poder e Submissão – homens e deuses na literatura latina. *In*: I Congresso Internacional de Religião, Mito e magia no Mundo Antigo, 2010, Rio de Janeiro. *Anais do I Congresso Internacional de Religião, Mito e magia no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2010. v. 1. p. 42-56.
NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História*. As práticas mágicas no Ocidente cristão. Bauru: EDUSC, 2004.
NOGUEIRA, P. A. de S. Práticas mágicas no cristianismo primitivo: estudo da religião popular nos amuletos cristãos, *Revista Caminhando*. V. 25, n. 1, p. 27-45, jan./abr. 2020.
PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press, 2006.
PIRANOMONTE, M.; SIMÓN, F. M. (Ed.). *Contesti Magici – Contextos Mágicos*. Roma: Ministerio Per I Beni e le Atività Culturali, 2012.
RIBEIRO, T. H. P. A Magia no Egito Antigo: uma proposta de definição. *Hélade*. Ano 4, Vol. 2, n. 1, p. 148-156, 2018.
RITNER, R. K. The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic. *In*: MEYER, M.; MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.
RITNER, R. K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. 4ª Ed. Chicago; Illinois: University of Chicago Press, 2008.
SCARPA, A. P. Práticas mágico-religiosas no Egito romano: uma análise dos Papiros Mágicos Greco-Egípcios, *Mythos – Revista de História Antiga e Medieval*, Ano V, Número III, Imperatriz - MA, p. 37-57, Set. 2021.
SHAKED, S. (Ed.). *Officina Magica*. Essays on the Practice of Magic in Antiquity. Leiden; Boston: Brill, 2005.
SILVA, G. V. da. Magia e Poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a História e a Antropologia, *Revista de História*, n. 8, p. 34-40, 1999.

SILVA, G. V. da. *Reis, Santos e Feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da "basileia" (337-361). Vitória: Edufes, 2003.
SILVA, G. V. da. *Conflito Cultural e Intolerância Religiosa no Império Romano*. Vitória: GM, 2008.
SILVA, S. C. *Magia e Poder no Império Romano* – A Apologia de Apuleio. São Paulo: Annablume, 2014a.
SILVA, S. C. A contribuição da Antropologia para a História da Magia no Principado Romano: um estudo a partir da documentação textual, *Revista Labirinto*, Ano XIV, Vol. 21, Porto Velho – RO, p. 144-171, 2014b.
SILVA, S. C. Astrologia e Poder no Império Romano: a adivinhação do Destino na 'Antologia', de Vettius Valens (século II d.C.), *Romanitas*, n. 9, Jan.-Jun., 2017.
SILVEIRA, A. D. da. Dos Papiros Gregos de Magia ao Picatrix: mobilidades e confluências do saber na longa duração. *In*: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V. da; GUIMARÃES, M. L. (Orgs.). *As mobilidades e suas formas da Antiguidade Tardia e na Idade Média*. Vitória: GM, 2019.
SOARES, H. da P. Magia e Poder no Egito Tardio: a emergência dos sacerdotes magos como theioi andres (séc. III ao V d.C.). *Tese* (Doutorado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, 2020.
SOUSA, D. P. A. Magia e Cultura Patriarcal: as transformações na imagem da *Pharmakis* na Antiguidade. *Monções – Revista do Curso de História da UFMS/CPCX*. Vol. 1, n. 1, p. 100-122, Set. 2014.
STRATTON, K.; KALLERES, D. S. (Eds.). *Daugthers of Hecate*: Women and Magic in the Ancient World. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2014.
SUÁREZ DE LA TORRE, E; EMILIO, M.; CHRONOPOULOU, E.; CANZOBRE, I. (Eds.). *Magikè Téchne*: formación y consideración social del mago en el Mundo Antigo. Madrid: Dykinson, 2017.
TEIXEIRA, G. P. Venenos, encantamentos e poções: as bruxas na literatura latina, entre os séculos I a.C. e II d.C. *Dissertação* (Mestrado em Letras Clássicas), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Researches into the Developement of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Vols. I e II. Londres: John Murray, 1871.
VASQUES, M. S. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano, *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*. n. 3, p. 47-64, 2014.
VERSNEL, H. Some reflections on the relationship magic-religion. *Numen*. Vol. XXXVIII, Fasc. 2, p. 177-197, Dez. 1991.
WALLACE-HADRILL, A. *Rome's Cultural Revolution*. Londres: Oxford University Press, 2008.

NOTAS BIOGRÁFICAS

André Bueno possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2005) e Pós-Doutorado em História Antiga pela UNIRIO - Rio de Janeiro. É professor adjunto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Tem experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente Ocidente, e Ensino de História. Foi membro da Associação Europeia de Estudos Chineses e da Associação Europeia de Filosofia Chinesa; foi colaborador no Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) da USP; é membro do grupo Leitorado Antiguo (UPE); membro do grupo ATRIUVM-UFMS; membro do Alaada – Associação Latino Americana de Estudos Asiáticos; membro da Rede Iberoamericana de Sinologia (Ribsi); membro da Rede Brasileira de Sinologia [RBChina]; membro do LHER - Laboratório de Experiências Religiosas da UFRJ; membro do Council for Research in Values and Philosophy (CRVP); membro do projeto Re-Learning to Be Human for Global Times: The Role of Intercultural Encounters (Iasi, Romênia); membro da International Confucian Association; membro do LAPHIS-Laboratório de Aprendizagem Histórica da UNESPAR; membro da Red Sinolatina (Costa Rica) e da Red ALC-China (México); membro do International Research Group for Culture and Dialogue (IRGCD); diretor do Projeto Orientalismo (UERJ) para divulgação e pesquisa de culturas asiáticas.

Ana Paula Scarpa é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo (LEIR-MA/USP). Desenvolve a pesquisa "Práticas Mágicas no Egito Romano: fronteiras culturais e religiosas nos Papiros Mágicos Greco-Egípcios", sob a orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e com o apoio da FAPESP (Processo: 2019/24571-3). Atua na área de História Antiga, com ênfase nos seguintes temas: interações culturais e religiosas no Mediterrâneo Antigo; integração(ões) mediterrânica(s); religião e religiosidade no mundo antigo; práticas mágicas no mundo antigo; práticas mágico-religiosas no Egito Romano; prática de heka no Egito Antigo; Papiros Mágicos Greco-Egípcios; e Cristianismo Primitivo.

Arlete José Mota possui Bacharelado e Licenciatura em Português-Latim pela Faculdade de Letras da UFRJ (1985), Especialização em Língua e Literatura Latinas (UFRJ/ PPGLC, 1987), Mestrado em Língua e Literatura Latinas (UFRJ/PPGLC, 1991), Doutorado em Língua e Literatura Latinas (UFRJ/PPGLC,1998) e Pós-doutorado (UERJ, 2016). É docente da Graduação da Faculdade de Letras da UFRJ/ Departamento de Letras Clássicas- Setor de Latim desde 1994, atualmente como Professor Associado IV. Docente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada/UFRJ de 2005 a 2007. Docente do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da UFRJ (PPGLC), desde 2010. Membro Pesquisador do Grupo de Pesquisa Brathair – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos, do ATRIVM – UFMS. Assessor científico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Asher Brum é Professor Adjunto do Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS).

Carlos Eduardo da Costa Campos é Doutor e Mestre em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e, atualmente, é Professor Adjunto de Pré-História e Antiguidade na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. É membro do Museu de Arqueologia da UFMS e do Comitê de Investigação e Extensão desta Universidade. Campos é o coordenador do Grupo de Pesquisa ATRIVM/UFMS do PIBID-HIST- FACH/UFMS e atua como docente no Mestrado Profissional de Ensino de História da Universidade do Estado do Mato Grosso. Bolsista de produtividade PQ2 – CNPq.

Gabriel Paredes Teixeira é doutorando em História Comparada pelo PPGHC-UFRJ. Bolsista CAPES. Mestre em Letras Clássicas pelo PPGLC-UFRJ. Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É integrante do ATRIVM - Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade e do Laboratório de História Antiga da UFRJ (LHIA). Membro dos conselhos editoriais da Revista GAIA (revista discente do LHIA-UFRJ) e da Revista de História Comparada (PPGHC-UFRJ). Possui experiência nas áreas de História e Literatura Antiga. Aluno do curso de especialização em Língua e Literatura Latina do LECO-UERJ.

Leandro Mendonça Barbosa é Graduado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. Doutor em História Antiga pela Universidade de Lisboa/Portugal. Pós-Doutor em Estudos Culturais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e Professor da Secretaria Municipal de Educação de Campo Grande – Mato Grosso do Sul.

Maria Cecilia Colombani é professora da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, da Universidad de Morón e da Facultad de Humanidades, da Universidad Nacional de Mar del Plata; atua no Instituto Superior de Formación Docente Nº 21 Ricardo Rojas, Argentina.

Oclécio Alves Cabral Filho é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Semíramis Corsi Silva é Professora Adjunta do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Possui Doutorado (2014), Mestrado (2006) e Graduação (2003) em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/Franca. É pesquisadora e coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico – GEMAM (UFSM). Possui experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, pesquisando principalmente os seguintes temas: Magia e Poder no Império Romano; Identidades, barbaridades, fronteiras e integração no Império Romano; Usos dos prazeres, Gênero e Poder no Império Romano; Heliogábalo e a Dinastia dos Severos

Yasmin Pacheco é Doutoranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História Antiga da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes. Financiamento CAPES.

O estudo sobre as práticas culturais na Antiguidade figura como um poderoso instrumento de reflexão para os professores e discentes contemporâneos, por possibilitar o alargamento de visões acerca da trajetória humana. Dessa forma, interessa-nos problematizar, cientificamente, a prática da magia. Afinal, magia é uma palavra polissêmica e apresenta uma variedade de ideias e de práticas, muitas vezes, relacionadas com a esfera religiosa ou científica de uma sociedade. Consequentemente, esse vocábulo foi lido e interpretado de diversas formas e maneiras, de acordo com cada contexto social. A coletânea **TRIVIA – estudos interdisciplinares sobre as práticas da magia na Antiguidade** conta com importantes debates sobre o campo da magia no Mundo Antigo e com a participação de especialistas no assunto. Os textos proporcionam múltiplas visões sobre as experiências religiosas existentes e introduzem os leitores em um aprofundamento temático. Assim, o resultado que apresentamos demonstra a importância da cooperatividade entre pessoas e instituições acadêmicas, posto que, os diálogos entre as instituições participantes reafirmam o nosso compromisso com o conhecimento científico.

UFMS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

UNIVERSIDADE DE VASSOURAS

CNPq

UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

PROFHISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA

A.T.R.I.V.M
UFMS

GHiPE

MuArq
UFMS